Buchhandlung von **N. Gutmann,**
Berlin, Mittel-Str. No. 5,
zw. d. Friedrichs- u. Charlottenstr.

Psychologisch. Wörterbuch od. d. Seelenkunde-
allgem. verständl. dargestellt.
alphabetisch
v.
Dr J. Jonas

Berlin A. Abelsdorff. [illegible] [illegible] No 8. [illegible] 1858.
à Heft 7½ Sgr

[illegible] d. Seele ... [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] in all. Theil [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible].

26½ Sgr

Lpzg Haynel

---

513 Vorländer, F., Grundlinien einer organ. Wissenschaft d. mensch[illegible]
(2 1/3 Rℓ)

D. neueren Psychologen haben noch gemacht d. rechten Wunder u.
rechte Wiss. der Psychol. erst, ind. s. mein: Wie d. Denken u. a.
Arbeit des Lebens, so s. auch d. Psychol. u. a. Aufg. d. Physiologie — u. solche
materialist. Ansicht kann den „neu. Psychol." nicht gefall. — d. Naturwiss.
[illegible] u. d. [illegible] mehr, u. d. [illegible] kann s. nicht [illegible]
[illegible] d. neueren Psychol. auch üb. d. inneren [illegible] u.
Wunder der Denkarbeit [illegible] Aufschlüsse geb.

D. bekannten Forscher sieht sich gezwungen, d. Leben [illegible] zu [illegible], d. h.
dasselbe als ein „göttl." anzuerkennen, d. [illegible] in s. [illegible] u. Funktionen geht
[illegible], ab. nicht gemacht, in s. letzt. Urspr. auch nicht ergründet werd. kann
„alles", — bemerkt Carus (Psych. S. 10) [illegible]: Ist wir in jed. [illegible]
[illegible] als d. [illegible], als d., was u. [illegible] üb. [illegible], was wir als [illegible]
s. Wirklichkeit zu betracht. [illegible], n. Göttl. anerkenn., was wir als Urspr.
d. [illegible] mit dem N. d. [illegible] bezeichnen.

D. M. muss d. [illegible] glaub., im [illegible] zu [illegible], — ja, [illegible]
zu versuchen

System der biblischen Psychologie
von
Fr. Delitzsch Pr. d. Th. zu Erlangen
(Lpzg Dörffling u. Franke 1855
2 Thlr 12 Sgr

The
UNIVERSITY
OF CHICAGO
LIBRARY

GIFT

Grundlinien

einer

organiſchen Wiſſenſchaft der menſchlichen Seele

von

Dr. Franz Vorländer.

Berlin, 1841.

Enslin'ſche Buchhandlung.

(Ferd. Müller.)

BT 741
V92

The
UNIVERSITY
OF CHICAGO
LIBRARY

GIFT

Meinen lieben Brüdern

Carl und Dr. Daniel Vorländer

in Hückeswagen

gewidmet.

Vorrede.

Es iſt in den vorliegenden Grundlinien verſucht worden, eine beſtimmtere objective Anſchauung des Seelenlebens zu gewinnen, d. h. die Thatſachen deſſelben tiefer und umfaſſender in ihren Beziehungen zu einander und zum Ganzen und Einen zu begreifen. Ueber die Methode und Grundbegriffe iſt im Eingange der Schrift Rechenſchaft gegeben; hier daher, zur Orientirung des kritiſchen Leſers, nur einige Bemerkungen über die Art und Weiſe, wie der Verfaſſer ſein Ziel erſtrebte.

Zuerſt muß derſelbe ausdrücklich erklären, daß ſeine Grundanſchauung des Geiſtes weder durch vorhandene philoſophiſche Theorien, noch durch gewiſſe religiöſe Vorſtellungen beſtimmt wurde. Man glaube nicht, in Beziehung auf letztere hiergegen Einſpruch erheben zu können, wenn man die Seele als Ebenbild Gottes und göttliche Uroffenbarung bezeichnet findet. Denn dieſe Begriffe bezeichnen zunächſt in ihrer Allgemeinheit nichts Anderes, als was die höher entwickelte menſchliche Vernunft ſtets vorausſetzte und vorausſetzen mußte, daß die Seele als bewußt vernünftiges Weſen von dem höchſten Weſen geſchaffen ſei; von der göttlichen Offenbarung iſt hier nur die Rede, in ſo fern dieſelbe ideell-

thatſächlich in Natur und Welt ſich darſtellt. Die Exiſtenz dieſer Urthatſache, welche der Gegenſtand unſerer Betrachtung iſt, erſt beweiſen zu wollen, wäre überflüſſig und unmöglich, da jedes reale Erkennen ſie ſchon vorausſetzt; aber wie ſie im Einzelnen gedacht werden muß, das hat die Wiſſenſchaft näher zu beſtimmen und ihre Beſtimmungen zu rechtfertigen.

Die Pſychologie der alten Schule begnügt ſich, die Seele als ſchöpferiſches Weſen zu denken, die elementariſchen Erſcheinungen des Seelenlebens empiriſch zu analyſiren und den Grund derſelben in einzelnen Vermögen hinzuzudenken: hierbei konnte von einem tiefer eindringenden Begreifen nicht die Rede ſein. Mit Recht hat die neuere Wiſſenſchaft geltend gemacht, daß die Thatſachen nur aus ſich ſelbſt verſtanden werden können. Aber die einzelnen Erſcheinungen und Thatſachen des Seelenlebens führen uns auf ein idelles Weſen zurück, welches fortſchreitend in der Einigung mit der ganzen Objectivität ſich entwickelt: folglich können die einzelnen elementariſchen Thatſachen nur in dieſer ideellen Thatſächlichkeit verſtanden werden, und dieſe wiederum nur als in und mit jenen ſich entwickelnd. Die Pſychologie der neuern Zeit hat zu ſehr beides getrennt; es ſtehen ſich zwei entgegengeſetzte Betrachtungsweiſen gegenüber: die empiriſtiſch-elementariſche und die philoſophiſche, ſpeculative. Die erſtere bleibt bei den einzelnen elementariſchen Erſcheinungen ſtehen und verliert das ideelle Weſen, jene Urthatſache ganz aus dem Auge. Wogegen die ſpeculative den Geiſt als das Abſolute allein verfolgt, ohne die natürlich-weltlichen Thatſachen zu beachten; ſie denkt den menſchlichen Geiſt als abſolute Productivität, als abſolute Negativität gegen das Endliche. Indem ſie ihn auf dieſe Weiſe aller Natürlichkeit und Weltlichkeit entkleidet, aus der Gemeinſchaft mit Gott herausreißt und wie ein vernichtendes Geſpenſt den endlichen Thatſachen gegenüber ſtellt, iſt an ein Begreifen der letztern nicht zu denken:

der Geiſt muß vielmehr dieſelben als unwahre nichtige gänzlich auflöſen, um zu ſich ſelbſt, zum reinen Nichts zu gelangen.

Jener Forderung, die Thatſachen des Seelenlebens aus ſich ſelbſt zu erklären, kann nur durch eine Betrachtung genügt werden, welche das ideelle Weſen und ſeine Thatſächlichkeit in der wirklichen, natürlichen und weltlichen Offenbarung und Entwicklung anſchauend zu begreifen ſucht, welche das Subject in der von Gott geſetzten, urſprünglichen und unmittelbaren Einigung (nicht Einheit) mit der Objectivität, mit Natur, Welt und Gott auffaßt. Die Seele iſt weder ein bloßer Spiegel der Dinge, noch eine einſame Monade, noch auch eine abſtract ſich aus ſich ſelbſt produzirende Idee, ſondern ſie iſt ein in Natur und Welt ſich darſtellendes Selbſtweſen, hervorgehend und exiſtirend in der Lebensfülle der unendlichen Objectivität; die Entwicklung aus ſich ſelbſt muß daher zugleich als ein Werden in dieſer Objectivität gedacht werden: hierdurch aber bekommt unſere Wiſſenſchaft eine von der bisherigen ganz abweichende Geſtalt, oder vielmehr ſie erhält erſt eine beſtimmte objective, geſetzmäßige Geſtaltung.

Indem nämlich die Seele in ihrer fortſchreitenden Aneignung aus dieſem Ganzen der Objectivität und innerhalb der angeeigneten Subſtanz wiederum in ihrer individuellen Productivität angeſchaut wird, in dieſer objectiven Anſchauung der ideellen Thätigkeiten, welche nicht mit der momentanen Erſcheinung verſchwinden, ſondern zur bleibenden Natur, zum Eigenthum und Organ der Seele werden, ſehen wir ein immer mehr ſich organiſirendes, ideelles Ganze im freien Selbſtweſen entſtehen, worin jede einzelne Seelenthätigkeit, jedes Element und jeder Prozeß ein beſtimmtes organiſches Verhältniß zur ganzen Seelenthätigkeit hat und dieſe wiederum im gegebenen Ganzen verſtanden wird, weil ſie nur in und mit dieſem ſich entwickelt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die-

ſer ideelle Organismus, welcher durch die freie ideelle That der Seele in ihrer fortſchreitenden Einigung mit dem Ganzen und mit Gott entſteht und beſteht, nicht als ein phyſiſcher gedacht werden darf, obgleich er im Naturorganismus ſich auf endliche Weiſe offenbart und darſtellt, und daher auch in dieſer endlichen Einigung betrachtet werden muß, denn nur hierdurch werden die Phänomene der Affecte, der Leidenſchaften und des Böſen verſtändlich.

In einer ſolchen, ſicher fortſchreitenden organiſchen Wiſſenſchaft der ideellen Thatſachen, welche die Seele in ihrer fortſchreitenden Einigung mit den endlichen Offenbarungen und der Selbſtoffenbarung Gottes verfolgt, können nun auch die höchſten Thatſachen des Geiſteslebens beſtimmter gedacht werden: die Möglichkeit einer ſündenloſen Entwicklung wird erſt recht klar, wenn wir die Seele als ein vermöge ihrer freien That in ſich vollkommenes Weſen anſchauen; alle übrigen ſpeculativen Vernunftwiſſenſchaften erlangen eine feſtere elementariſche Baſis durch eine organiſche Wiſſenſchaft der Seele. Und ſollte nicht eine Aneignung der höchſten Offenbarungen des Geiſtes durch die Wiſſenſchaft auch auf die Anerkennung derſelben im Leben zurückwirken? nicht das feſteſte Bollwerk gegen die alles auflöſende Reflexion darbieten?

Was bis jetzt einer ſolchen Anerkennung von Seiten der ſcharfdenkenden Köpfe ſehr im Wege geſtanden hat, ſind die unreinen unkritiſchen Beimiſchungen, deren ſich ſelbſt viele unſerer geiſtreichen Denker in der Auffaſſung des Geiſteslebens ſchuldig machen, weil keine beſtimmte objective Anſchauung deſſelben vorhanden iſt. So will man uns z. B. die Erſcheinungen des Somnambulismus noch immer als höhere unvermittelte Offenbarungen aufdringen, da ſie doch offenbar durch höhere natürliche Belebung vermittelt ſind; giebt ſich die Wiſſenſchaft dem Endlich= oder Ma=

giſch=Uebernatürlichen hin, ſo begeht ſie einen frevelhaften Selbſtmord; denn wo ſolche Phantaſiegeſtalten ſpuken, da hört die Herrſchaft der Wiſſenſchaft auf. Möchte doch unſere Wiſſenſchaft zu der Verbreitung der klaren Ueberzeugung beitragen, daß die wahre Freiheit und Vernunft des Geiſtes eben ſo beſtimmt das Endlich= oder Magiſch=Uebernatürliche ausſchließt, als ſie ohne die unendliche geiſtige Objectivität der ſchöpferiſchen Liebe nicht beſtehen könnte. Denn nach der andern Seite hin muß die Wiſſenſchaft der Seele zeigen, daß auch das niedrigſte Geiſtesleben nicht verſtanden werden kann, ohne jene unmittelbare urſprüngliche Einigung mit dem Ganzen und mit Gott, in welcher der Grund aller Entwicklung liegt und aus welcher jene höhern Thatſachen ſich entwickeln.

Was nun die hier vorgelegte Ausführung einer ſolchen organiſchen Wiſſenſchaft betrifft, ſo muß der Verf. geſtehen, daß dieſelbe nicht einmal ſo weit gediehen iſt, als er ſich auch nur das nächſte Ziel geſtellt hatte; Zeit und Umſtände wollten eine fernere Zögerung in der Herausgabe derſelben nicht geſtatten. Indeſſen eine indigesta moles wenigſtens findet der Kritiker nicht; ein redliches, nicht ganz erfolgloſes Streben werden hoffentlich auch diejenigen nicht verkennen, welche in der Grundanſicht mit dem Verf. ſich nicht einigen können. Die letztere hat ſich demſelben, ſeit einer längern Reihe von Jahren, mit ſeinem innern geiſtigen Leben fortſchreitend nach allen Seiten entwickelt; ſie iſt nicht **aus** einer Durcharbeitung der bisherigen Syſteme entſtanden, wie die heutige Mode=Anſicht von einer neuen Theorie verlangt, wohl aber hat ſie **mit** derſelben ſich fortgebildet. Der Verf. glaubt daher billigerweiſe von den Kritikern fordern zu können, daß ſie dieſelbe nicht als einen Einfall von heute oder geſtern aufnehmen und daß ſie nebſt der Fähigkeit auch den guten Willen haben, ſich erſt in dieſelbe hineinzufinden. Beides freilich

läßt ſich nicht erwarten von einer großen Menge unſerer ſogenannten Philoſophen, welche ſich mit ihrem Wiſſen in dem Mechanismus ihrer Formeln ſo feſtgeſchraubt haben, daß ſie nichts Anderes mehr zu verſtehen im Stande ſind. Der Verf. bedauert dieſe Gebannten, Unglücklichen aufrichtig, aber ihre Urtheile, die er ſich ſchon jetzt an den fünf Fingern abzählen kann, werden für Alle vergebens geſprochen, die dieſen Mechanismus hinreichend kennen. Wie ſehr dagegen der Verf. die Urtheile *freier* Männer in der Wiſſenſchaft hochachtet, davon wird man hoffentlich die Beweiſe in ſeiner die Darſtellung begleitenden Kritik nicht vermiſſen, obgleich dieſe, wie ſich von ſelbſt verſtand, mehr das Abweichende als das Uebereinſtimmende der Anſichten hervorgehoben hat.

Alſo den *freien* Männern aller Anſichten und Schulen, ſo wie den aufſtrebenden Jünglingen übergiebt der Verf. ſeine „Grundlinien" mit dem herzlichen Wunſche, daß die letztern ſich an denſelben zu einer tiefern Anſchauung des Geiſtes und des Heiligſten hinaufarbeiten und daß die erſtern ihn in ihre Gemeinſchaft aufnehmen, über das Fehlende oder Verfehlte freundlich belehren und, wenn dies nicht zureicht, mit allen Waffen der Wahrheit bekämpfen mögen.

Berlin, den 14. April 1841.

Franz Vorländer.

Inhaltsverzeichniſs.

Einleitung. Seite.

A. Idee und Geſtaltung der Pſychologie im Verh. zum philoſ. Syſtem 2
B. Kritik und Methode der Pſychologie:
I. Kritik der verſchiedenen Standpunkte und Methoden . . . 9
II. Standpunkt und Methode der organiſchen Pſychologie . . 18

Erſter ſpeculativ-kritiſcher Theil.
Theorie der Seelenoffenbarung überhaupt (28—108).

I. Die Seele in ihrem Verhältniß zu Natur, Welt und Gott 30
II. Die Idee der Entwicklung 41
A. Begriff und Idee der Entwicklung überhaupt 45
B. Die Entwicklung des Geiſtes 56
C. Begriff und Idee der Entwicklungsſtufen des Geiſtes . . 62
III. Die Seele in ihrer individuellen einzelnen Offenbarung:
A. Kritik der Theorien der Vermögen und der elementariſchen Prozeſſe 65
B. Idee der Offenbarung des Geiſtes überhaupt und der einzelnen Offenbarungsformen 72
C. Ideelle Gliederung der Geiſtesoffenbarungen 80
D. Von der relativen Selbſtſtändigkeit der Elemente und elementariſchen Prozeſſe oder von dem pſychologiſchen Mechanismus 92
IV. Die Seele als individuelle oder die Individualität 97
Uebergang zum folgenden Theile oder Anordnung und Gliederung unſerer Wiſſenſchaft 105

Zweiter Theil.
Das Seelenleben des Naturmenſchen.

Erſter Abſchnitt. Das natürliche Sebſtgefühl und das natürliche Bewußtwerden (110—170).

Seite.

A. Das natürliche Bewußtwerden (112—143).

1. Die Empfindung 113
a. Als Element des Gemeingefühls . . . . —
b. Die Sinnesempfindungen 117
2. Die Wahrnehmung 121
a. Begriff der Wahrnehmung (Krit. der Sinnesth. Joh. Müller's) 122
b Der Prozeß der Wahrnehmung 130
α. Das Werden . . . . —
β. Entwicklung derſelben 134
γ. Die urſprüngliche Größenbeſtimmung 138
c. Entwicklung der Wahrnehmung zur Vorſtellung 140

B. Die Elemente des natürlichen Selbſtgefühls (143—153).

1. Die Begehrung 144
2. Das Gefühl der Luſt und Unluſt 149

C. Einigung des natürlichen Selbſtgefühls und der Wahrnehmung (153—170).

1. Die ſubſtantielle Wahrnehmung des Selbſt oder der Inſtinct . 154
2. Die natürliche Selbſtbewegung und Selbſtthätigkeit 159
3. Das Seelenleben der höhern Thiere 165

Zweiter Abſchnitt. Das menſchliche Selbſtgefühl und das vorſtellende Bewußtſein (170—278).

A. Das vorſtellende Bewußtſein in ſeinen elementariſchen Prozeſſen (172—223).

1. Der Vorſtellungsprozeß überhaupt 173
a. Begriff der Vorſtellung 174
b. Die Selbſt-Wahrnehmung 177
c. Der Vorſtellungsprozeß überhaupt 179
2. Die elementariſche Reproduction der Vorſtellungen 183
a. Die Aſſociation 185
b. Das Gedächtniß 191
c. Die Erinnerung 196
3 Das Phantaſiren oder gebundene Vorſtellen . . . 198
I. Im niedrigſten Zuſtande die Phantasmen 202
a. Der Kranken und Wahnſinnigen . . . . —
b. Des Traums 204
c. Der Wachen und Geſunden 207
II. Das Phantaſiren in höherer ſubſtantieller Entwicklung . . 210
a. Das höhere Traumgeſicht und der Schlafwandel . . —
b. Das ſomnambule Hellſehen 214
c. Das Hineintreten des Traumbewußtſeins in das wache (Ahnungen, second sight) 221

B. Das höhere menſchliche Selbſtgefühl (223—256).

1 Das Entſtehen des höhern Selbſtgefühls 223

Seite.
a. Das Natur- und Kunſtgefühl 225
b. Das weltliche Selbſtgefühl 227
c. Das perſönliche Selbſtgefühl 228
2. Das höhere Selbſtgefühl in ſeiner elementariſchen Offenbarung überhaupt 233
a. Die (geiſtigen) Gefühle . . . . —
b. Der Affect 237
3. Die Gebundenheit des Selbſtgefühls in den Affecten 240
a. Die einfach gebundenen Affecte
α. des erhöhten, ... 243
β. des gehemmten Selbſt- und Lebensgefühls 247
b. Die ſubſtantiell gebundenen Affecte der Selbſtthätigkeit . . 249
α. der Reaction 250
β. der Selbſtnegation 252
c. Affecte der Zuneigung und Abneigung 254
C. Entwicklung des geeinigten höhern Selbſtgefühls und Bewußtſeins (257—278).
1. Entwicklung des ſubſtantiellen Bewußtſeins . . . 258
a. Die Erfahrung und die innere Wahrnehmung 259
b. Entwicklung der Vorſtellung zum Begriff 261
c. Die unmittelbare Reflexion in den verſchiedenen Sphären des höhern Selbſtgefühls 264
2. Reflex des Selbſtgefühls in der prakt. Aneignung . 267
a. Die Nachahmung 268
b. Die Gewohnheit 271
c. Die Beſtimmtheit des Thuns durch die Sitte 273
3. Die Selbſtbeſtimmung des Naturmenſchen 275
Dritter Abſchnitt. Die natürliche Individualität (278—289).
1. Die Temperamente oder das beſ. natürliche Selbſtgefühl . . 280
2. Das perſönliche Selbſtgefühl in ſeinen individuellen Geſtaltungen oder die Naturelle 284
Vierter Abſchnitt. Natürliche Darſtellung und Bezeichnung der Seelenoffenbarungen (289—338).
A. Elementariſche Darſtellung derſelben 290
a. Der Elemente des Selbſtgefühls . . . . —
1. im phyſiognomiſchen Ausdruck 291
2. in freien mimiſchen Bewegungen 298
b. Der Elemente des Bewußtſeins, der Sprache 301
α. Die Grundbedingungen und Formen der Lautbezeichnung (phyſiognomiſche, mimiſche) 302
β. Kurze Ueberſ. der wichtigſten elementariſchen Form. derſ. 311
A. Ausdruck der Empfindung im Sprachlaut . . —
B. der ſubſtantiellen und quantitativen Gegenſätze . . 312
C. der Richtungen und Thätigkeiten 315

Seite.

B. Subſtantielle Darſtellung des höhern Selbſtgefühls 318
a. Die ſubjective Darſtellung deſſelben 319
1. Die Spiele 320
2. Die Elemente der Muſik 322
3. In der Rede 324
4. In den Anſchauungsformen (Farben) 326
b. Die objective Darſtellung deſſelben in Zeichen und Symbolen 329
1. Das Zeichen 331
2. Die Symbole und ſymboliſchen Handlungen . . . . —
3. Die Symbole und ſymboliſchen Handlungen des religiöſen Selbſtgefühls 335

Dritter Theil.

Das ſelbſtbewußte, weltliche Seelenleben.

Erſter Abſchnitt. Das menſchliche Selbſt in ſeinen individuellen Elementen und Prozeſſen (340—386).

A. Das Gemüthsleben 341
1. Die eigentlichen, ſelbſtweſentlichen Gemüthstriebe:
a. Die Liebe 347
b. Der religiöſe Trieb 352
2. Die weltlichen Triebe 356
3. Der Kunſttrieb 359
B. Die Leidenſchaften 363
1. Die Leidenſchaften der Genußſucht 366
2. Die egoiſtiſchen oder weltlichen Leidenſchaften 368
a. Des äußerlichen Beſitzes 369
b. Der Selbſtthätigkeit und Macht 371
c. Der Ehre, des Ruhmes und des geiſtigen Beſitzes . . 372
3. Die perſönlichen Leidenſchaften 374
C. Das Irreſein oder der Wahnſinn 377
1. Die Entſtehung des Irreſeins . . . . —
2. Die verſchiedenen Formen deſſelben 380
a. Die Zuſtände der Verrücktheit 381
b. Die Zuſtände des Wahnſinns 383

Zweiter Abſchnitt. Das bewußte Vorſtellen oder das Denken (386—436).

A. Das darſtellende Denken der Phantaſie 387
1. Die Phantaſie des gewöhnlichen Lebens . . . . —
2. Die ſchematiſirende Phantaſie 390
3. Die productive Phantaſie 393
B. Der elementariſche Denkprozeß in ſeinen Elementen und Geſtaltungen 400
I. Die Entſtehung des Urtheils . . . . —

Seite.

II. Die Begriffsbildung 404
1. Die gegenſtändlichen oder Subject-Begriffe 405
2. Die Beſtimmungsbegriffe 409
a. Die Begriffe der Größe 410
b. Die Prädikatbegriffe 412
c. Die Verhältnißbegriffe 414
III. Die Entwicklung der Reflexionsbegriffe und der Urtheilsform. 417
C. Das erkennende Denken in ſeinen weltl. Formen:
1. Begriff und Entwicklungsſtufen des Denkens 421
2. Die einzelnen Geſtaltungen und Richtungen des Denkens . 427
a. Das praktiſche Denken . . . . —
b. Die Vernunftanſchauung 428
c. Das abſtracte Denken 434

Dritter Abſchnitt. Die Entwicklung des menſchlich-weltlichen Selbſt überhaupt (436—454).

A. Univerſelle menſchliche Entwicklung in der Gemeinſchaft 437
1. Die Zucht des Geſetzes und der Sitte 438
2. Entwicklung des Menſchen durch gemeinſame Selbſtthätigkeit 440
B. Die individuell-menſchliche Entwicklung 441
1. Die Entwicklung des Willens 442
2. Die individuell-weltliche Entwicklung in ihrem idealen Gehalt 445
C. Entzweiung des innern Selbſt und Entartung des Vernunftlebens überhaupt 449
1. Entartung des weltlichen Selbſt 450
2. Entartung des Denkens 452

Vierter Abſchnitt. Die weltliche Individualität (454—473).

A. Die Verſchiedenheit der Charaktere und Talente . 455
1. Die Charaktere 456
2. Die Talente 459
B. Die weltl. Individualität des Geſchlechts und Alters
1. Die geſchlechtliche Individualität 461
2. Die Altersſtufen 464
C. Die weltliche J. der Stände und Völker 465
1. Der Stände 466
2. Der Völker 468

Vierter Theil.

Das ſelbſtbewußte Vernunftleben des Geiſtes.

Erſter Abſchnitt. Die Grundbedingung der höhern Vernunftentwicklung 476

A. Die göttliche Selbſtoffenbarung in Chriſto 477
1. Der Begriff der Perſönlichkeit . . . . —
2. Der Gottmenſch und die Entſtehung des Chriſtenthums . . 480

Seite.
3. Das Verhältniß des weltlichen Bewußtſeins zur göttlichen Offenbarung 484
B. Der Glaube als Grundbedingung des menſchlichen Vernunftlebens 487
C. Die menſchliche Freiheit 489
Zweiter Abſchnitt. Entwicklung des ſelbſtbewußten Vernunftlebens 495
A. Der ideelle Vernunftorganismus überhaupt . . . 496
B. Beſondere Entwicklung der ſelbſtbewußten Vernunftthätigkeiten 502
1. Die Entwicklung des Glaubens 504
2. Die Entwicklung der Sittlichkeit 506
3. Die wiſſenſchaftliche Entwicklung 509
4. Entwicklung der Kunſt oder der Idee des Schönen . . . 513
Dritter Abſchnitt. Entartung des ſelbſtbewußten Vernunftlebens 516
A. Die Entſtehung des Böſen überhaupt 517
B. Entartung des modernen Geiſteslebens überhaupt 522
Schlußbetrachtung über den Fortſchritt der menſchl. Entwicklung 528

Einige ſinnſtörende Druckfehler bittet der Verf. zu corrigiren:

S. 352 Zeile 3 v. u.: lies ſtatt Horen Heroen.
S. 403 Zeile 13 v. u.: das = zwiſchen Urtheil=Erk. zu ſtreichen.
S. 407 Zeile 1 v. o. das , zu ſtreichen und nach „nicht“ zu ſetzen „mit.“

Einleitung.

Die Wiſſenſchaft der Seele und des menſchlichen Bewußtſeins iſt in unſern Zeiten von ſo verſchiedenen Standpunkten bearbeitet worden, daß ſchon deswegen an jeden neuen Verſuch die Anforderung geſtellt werden muß, über Standpunkt und Methode Rechenſchaft abzulegen. Wir dürfen um ſo weniger dieſer Verpflichtung uns entziehen, da wir an die Pſychologie eine Kritik der bisherigen neuern Erkenntnißtheorieen und die Grundzüge einer neuen anzuknüpfen gedenken. Das Bedürfniß oder die Nützlichkeit eines ſolchen Unternehmens zu erweiſen, wäre überflüſſig: es iſt ziemlich allgemein gefühlt und anerkannt. Das Unzureichende der bisherigen Theorieen, welches wir in einer ſpätern Kritik aufs Klarſte darlegen werden, giebt ſich auch für den minder geſchärften Blick in unzweideutigen Erſcheinungen kund: die Schwäche der Erkenntnißtheorie z. B. in dem Schwanken und Streiten über die Bedeutung der allgemeinen Reflexionsbegriffe oder Kategorieen, ferner in der Verlegenheit über den Anfang des philoſophiſchen Syſtems und nicht minder im Anfang deſſelben mit dem Nichts. Als ob der menſchliche Geiſt das Erkennen aus dem Nichts hervorzaubern könnte! Die Pſychologie iſt noch wenig über den Empirismus hinausgekommen; trotz der fleißigen und ſcharfſinnigen Bemühungen vieler Neueren iſt ſie im Ganzen und Großen noch kaum eine Wiſſenſchaft zu nennen; überall ſchwanken noch die Grundbegriffe; ſie bleibt bei einzelnen Prozeſſen, Elementen, Vermögen ſtehen und bringt es nirgends zu einer Anſchauung des göttlichen Ebenbildes. Aus dieſem Grunde gewährt dieſelbe auch den ſpeculativen Wiſſenſchaften der menſchlichen Vernunft keine Anknüpfungspunkte, wie

ſie doch ſollte; denn wie ſelbſtſtändig dieſe Wiſſenſchaften, Religionsphiloſophie, Sittenlehre, Erkenntnißlehre (Logik oder Dialektik) und Aeſthetik als philoſophiſche Syſteme auch geſtellt werden mögen, ſo müſſen ſie doch jedenfalls ein Wiſſen des gewöhnlichen Bewußtſeins vorausſetzen. Bis jetzt aber hat ihnen die Pſychologie hierbei ſo wenig Dienſte geleiſtet, daß ſie ihre pſychologiſche Baſis ſich ſelbſt haben erzeugen müſſen — ein Verfahren, welches nicht nur der wiſſenſchaftlichen Form und Methode entgegen iſt, und deshalb von Herbart u. A. mit Recht ſtreng getadelt wird, ſondern auch leicht zu einſeitiger Reflexion in dieſen Wiſſenſchaften führt. Denn wenn das vernünftige Bewußtſein ein Ganzes iſt und das Einzelne nur im Ganzen erkannt werden kann, wenn in den einzelnen Vernunftwiſſenſchaften aber der Blick auf die einzelne Sphäre der Gegenſtändlichkeit, welche ſie behandelt, gerichtet iſt: ſo gerathen ſie hierdurch in große Gefahr, gerade dieſer Offenbarung der Vernunft eine zu große Bedeutung und hierdurch eine falſche ſchiefe Stellung gegen die übrigen zu geben: ſo z. B. die Logiker dem abſtracten Denken, die Religions-Philoſophen oft dem poſitiven religiöſen Bewußtſein. Wie wichtig aber dieſe pſychologiſche Baſis für die Vernunftwiſſenſchaft iſt, das hat ſich in der neuern Zeit aufs klarſte gezeigt in dem Streite, ob der religiöſe Glaube ſeine Quelle im Gefühl, oder im Erkennen und Willen, oder in allen dieſen zugleich habe.

Es erſcheint alſo ſchon vom praktiſchen Geſichtspunkte aus nützlich und nothwendig, daß wir die verſchiedenen elementariſchen Grundlagen der Vernunftwiſſenſchaften von Einem Standpunkte aus, durch Eine Wiſſenſchaft gewinnen, in welcher ſie in ihrem organiſchen Zuſammenhang betrachtet werden. Dazu fordert uns aber auch Begriff und Idee unſerer Wiſſenſchaft auf, zu deren Darlegung wir jetzt übergehen. Dieſe Einleitung wird zuerſt Begriff und Geſtaltung, dann genauer den beſondern Standpunkt und die Methode der Pſychologie darzuſtellen haben.

A. Idee und Geſtaltung der Pſychologie im Verhältniſs zum philoſophiſchen Syſtem.

Die Pſychologie iſt die Wiſſenſchaft von den Offenbarungen der Seele oder des Geiſtes, in ſo fern ſie in der einzelnen individuellen Seele ſind und entwickelt werden. Hegel nannte deswegen unſere Wiſſenſchaft die des ſubjectiven Geiſtes; allein wir kön-

nen den Gegenſatz des Subjectiven und Objectiven nicht in den Begriff des Geiſtes aufnehmen, da derſelbe erſt in der Offenbarung des Geiſtes entſteht. Ferner wird durch die Trennung des ſubjectiven von dem objectiven Geiſte (welchem letztern Recht und Sittlichkeit ꝛc. angehört) eine Theilung in die Betrachtung der Geiſtesoffenbarungen gebracht, welche die einzelne Seite in einem einſeitigen, abſtracten und daher falſchen Lichte erſcheinen läßt. Das Subjective nämlich wird, abgetrennt vom Objectiven, zur leeren Form, zu einem bloßen Schatten der Reflexion. Die Pſychologie wird dann zur Phänomenologie, d. h. zur Entwicklung des Scheins dieſer Schatten. So ſoll nach Roſenkranz (Pſychol. S. 312) die Pſychologie auch »das Wollen nur in ſeiner formellen Geltung auffaſſen und das Reale, Vernünftige, Ethiſche ausſchließen.« Allein auf dieſe Weiſe wird das Wollen gar nicht in ſeiner Wirklichkeit, wie es im Geiſte und im Leben vorkommt, alſo im Grunde gar nicht, betrachtet und erkannt, ſondern nur abſtracte Reflexionen über daſſelbe gemacht. Und eben ſo verhält es ſich mit den übrigen Geiſtesoffenbarungen. Warum aber ſoll die Pſychologie auf die Herzählung einzelner Vermögen und Functionen beſchränkt werden? Fürchten wir etwa, daß ſie ihre Herrſchaft zu weit ausdehne und keine Gränzen finde und gar in jene ſpeculativen Wiſſenſchaften eindringe? Das dürfen wir ihr freilich nicht erlauben. Die Pſychologie verfolgt die verſchiedenen Vernunftthätigkeiten nur ſo weit, als ſie noch aus der individuellen Geſammtoffenbarung des Geiſtes hervorgehen; jene ſpeculativen Vernunft-Wiſſenſchaften dagegen ſetzen dieſelben als bekannt voraus und verfolgen die einzelnen Vernuftthätigkeiten, in ſo fern ſie für ſich ſelbſtſtändige Syſteme bilden, in ſo fern ſie poſitive weltliche Gegenſtändlichkeit erlangt haben, denn die Speculation ſucht nicht nur zu begreifen, was dieſe freien Vernunftthätigkeiten bereits gebildet haben, ſondern auch die Geſetze für das erſt Werdende urbildlich aufzuſtellen, um die vorhandene Praxis des Lebens darnach zu leiten und zu berichtigen. In der Pſychologie bleibt das geiſtige Individuum der Mittelpunkt der Betrachtung, in den Vernunftwiſſenſchaften ſind es die univerſellen weltlichen organiſchen Offenbarungen der einzelnen Ideen. Eine andere als ideelle Begränzung aber können die Geiſteswiſſenſchaften nicht ertragen; jede mechaniſche oder abſtracte Gränze wird von der lebendigen Betrachtung überſchritten werden.

Daß die Pſychologie nur den geiſtigen Menſchen, nicht den

naturgeſchichtlichen zum Gegenſtand hat, alſo nicht Alles umfaßt, was ziemlich unwiſſenſchaftlich unter dem Namen der Anthropologie zuſammengeworfen wird, bedarf kaum der Erwähnung. Wohl aber ſetzt die Pſychologie mancherlei Naturkenntniſſe und Naturanſchauungen voraus, in ſo fern nämlich die Seelenoffenbarungen mit dem Naturleben geeinigt erſcheinen.

Mit der Unbeſtimmtheit des Inhalts und des Umfangs der bisherigen Pſychologie ſteht in genauer Uebereinſtimmung der Mangel an wiſſenſchaftlicher Form und das hieraus entſtehende Schwanken in Beſtimmung ihres Verhältniſſes zum philoſophiſchen Syſtem. Früher unterſchied man bekanntlich die rationale Pſychologie als integrirendes Glied der Metaphyſik von der empiriſchen: die eine hatte keine Gemeinſchaft mit der andern; die eine handelte in ganz principloſer abſtracter Reflexion über die Einfachheit und Subſtanz der Seele u. dgl., die andere war nichts als eine abſtract-empiriſche, man möchte ſagen, mechaniſche äußerliche Analyſe der obern und untern Seelenvermögen. In der neuern Zeit iſt faſt nur die empiriſche Pſychologie angebaut worden, und dieſe gewöhnlich empiriſch reflectirend oder analyſirend, ohne beſondere oder ausdrückliche Beziehung zum philoſophiſchen Syſtem. Einige (worunter beſonders Beneke) erwarten alles Heil von der Pſychologie, die ſie aus reiner unverfälſchter Erfahrung aufzubauen unternehmen, allein, wenn auch nicht zu läugnen iſt, daß der Empirismus manches Vortreffliche auch in der Pſychologie geleiſtet hat, ſo bleibt er doch immer bei dem Elementariſchen, Einzelnen ſtehen und wird daher im Syſtem der Philoſophie immer eine untergeordnete Stellung behalten.

Die Einzigen unter den Neueren, welche auch die Pſychologie nach einer ſpeculativen Methode bearbeitet haben, ſind Hegel und Herbart. Hegel insbeſondere ſtellt an die Wiſſenſchaft vom Bewußtſein die Forderung, daß ſie das erkennende Bewußtſein auf den ſpeculativen abſoluten Standpunkt des Erkennens führen ſolle. Mit dieſer Forderung aber ſteht in Widerſpruch, daß ohne Weiteres die abſolute Methode, alſo das abſolute Erkennen ſelbſt, in Anwendung gebracht wird. Es müßte nach dieſer Forderung vom Standpunkt des nicht-abſoluten Bewußtſeins die Nothwendigkeit, zu jenem fortzuſchreiten, nachgewieſen werden; Hegels Phänomenologie aber hat von vorn herein in allem Bewußtſein nur die abſolute Identität des Wiſſens und Sein zum Gegenſtande, und ſo iſt das Reſultat, zu welchem ſie gelangt, die Negativität oder Auf-

löſung des gewöhnlichen Bewußtſeins, nicht Reſultat einer Unterſuchung oder Entdeckungsreiſe, wie Hegel dieſe Schrift genannt hat, ſondern daſſelbe iſt in ſeinem ganzen Umfange von vorn herein angelegt, vorausgeſetzt, dogmatiſch hingeſtellt. Es wird alſo von Anfang an ein Maaßſtab zu Grunde gelegt, der auf keine Weiſe geprüft, noch viel weniger gerechtfertigt wird.

Bei Herbart nimmt die Pſychologie keine ähnliche Stellung ein; ſie ſoll indeß auch über gewiſſe metaphyſiſche Begriffe Auskunft geben, während ſie ſelbſt ſich ſchon der ſpeculativen Methode, d. h. der Methode der Beziehungen, bedient, auf welche wir unten zurückkommen werden. Da dieſe Methode ſich auf das reflectirende Entfernen von Widerſprüchen der Begriffe beſchränkt, ſo bleibt das Verhältniß beider Disciplinen zu einander ein ſehr loſes, äußerliches.

Wird nun aber die Wiſſenſchaft der Seele nicht ſpekulativ, d. h. nicht als ein Theil des philoſophiſchen Syſtems, aufgeſtellt, ſo fragt ſich, woher ſoll ſie begründet werden? Wir ſind hier in einem, wie es ſcheint, unvermeidbaren Dilemma gefangen: entweder unſere Wiſſenſchaft unwiſſenſchaftlich, oder ſie durch eine ungerechtfertigte Methode aufzuſtellen, wenn wir ihr eine Stelle im philoſophiſchen Syſtem anweiſen. Allein beide Wege können wir unmöglich verfolgen: der erſtere führt uns zur Mißhandlung der wiſſenſchaftlichen Idee, die wir um jeden Preis aufrecht halten müſſen, die aus allen Negationen der Reflexion immer ſiegreich wieder hervorgegangen iſt. Wollten wir uns aber ohne Weiteres an das philoſophiſche Syſtem machen, ſo ſtehen wir hier eben ſo rathlos. Das philoſophiſche Syſtem muß durchaus in ſich ſelbſt ſeinen Grund haben, kann nicht durch ein anderes Wiſſen begründet werden. Setzen wir nun mit der bisherigen Speculation voraus, daß nur das philoſophiſche Wiſſen — außer dem mathematiſchen etwa — abſolute Sicherheit gewähre, ſo fragt ſich, wie ſoll es im Einzelnen, im Denken entſtehen, da es ja, wie Hegel ſich ausdrückt, nicht aus der Piſtole geſchoſſen werden kann. Wollten wir mit der Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre von dem Grundſatz der Identität: A = A oder Ich = Ich ausgehen, oder mit dem jugendlichen Schelling von der abſoluten Identität des Idealen und Realen, oder mit Hegel von dem Sein = Nichts oder dem abſoluten Anfang ſelbſt: ſo würden wir damit ſicherlich nicht weiter kommen, als dieſe ſcharfſinnigen Männer, d. h. wir würden in der Abſtraction bleiben und nicht zum Erkennen des Wirklichen, der göttlichen Offenbarung

hinankommen. Denn alle dieſe leeren, bloß formellen Reflexionen oder identiſchen Urtheile haben keinen realen Inhalt und bekommen auch im Fortgang keinen, wenn derſelbe nicht erſchlichen oder durch falſche Schlüſſe erſprungen wird — was anderwärts nachzuweiſen iſt. Wenn wir demnach auch im Erkennen aus Nichts Nichts machen können und deshalb jeden nihiliſtiſchen, bloß formellen Anfang abweiſen müſſen, ſo könnten wir uns zu der Dialektik Schleiermachers wenden, allein wie viele treffliche Rathſchläge uns dieſe für das reale Wiſſen auch giebt, ein in ſich abgeſchloſſenes organiſches ſpeculatives Erkennen verſagt ſie uns, und da das einzelne Wiſſen nach ihrer Lehre nicht eher vollſtändige Sicherheit hat, bis das höchſte Wiſſen vollendet iſt, dieſes aber nothwendiger Weiſe willkürlich anfängt (ſ. die Einleitung zur Sittenlehre), ſo iſt uns auch hier ein ſicherer wiſſenſchaftlicher Weg zur höchſten Wiſſenſchaft abgeſchnitten. Herbarts Methode der Beziehungen gewährt uns nur Wegräumung von Widerſprüchen der Reflexion, ſie zeigt uns keinen Weg des poſitiven Fortſchritts.

Wie werden wir dieſe Verlegenheit um den Anfang des philoſophiſchen Syſtems beſeitigen? Verſuchen wir es auf eignes Glück und blicken zunächſt auf die Natur deſſen, was wir ſuchen. Das philoſophiſche Syſtem, darüber iſt man ganz einig, ſoll ein objectives, in ſich übereinſtimmendes Ganze, einen Organismus bilden. Wie aber fängt denn ein Organismus an? Mit Nichts? Keineswegs; er geht aus von der Idee in einem ſchon vorhandenen Organismus und fängt an in einem organiſchen Keime. Folgen wir auch im Erkennen der Natur, die, recht verſtanden, uns nie in die Irre führt. Auch das philoſophiſche Syſtem alſo wird aus einem ſchon vorhandenen Organismus, aus einem organiſchen Keime, alſo nicht aus einem einzelnen abſtracten Gedanken-Element, entſtehen müſſen. Ehe die Idee des Wiſſens im philoſophiſchen Syſtem zu einem ſelbſtſtändigen Organismus ſich entwickelt, wird ſie in der Entwicklung des gewöhnlichen Bewußtſeins ein embryoniſches Leben durchlaufen. Und wie könnte das wahrhafte philoſophiſche Syſtem auch anders entſtehen, als durch Entwicklung aus dem gewöhnlichen Bewußtſein! Wie könnte Jemand das philoſophiſche Bewußtſein ſich aneignen, wenn es zu demſelben keinen natur- und vernunftgemäßen Uebergang aus dem gewöhnlichen gäbe? Es bliebe dann immer Willkür, von der gemeinſamen menſchlichen Vernunft ſich loszuſagen und — Gott weiß, auf welcher Leiter — die Speculir-Matte zu erklettern.

Entſteht uns hierdurch die Aufgabe, eine Wiſſenſchaft des Bewußtſeins vor dem philoſophiſchen Syſtem, oder unabhängig von demſelben, zu Stande zu bringen, ſo kehrt die Frage zurück: wie ſoll dieſelbe auf wiſſenſchaftliche Weiſe zu Stande kommen? Setzen wir die Möglichkeit derſelben voraus, ſo müſſen wir annehmen, daß es ein abſolut wahres Wiſſen auch außer dem philoſophiſchen Syſtem gebe, alſo die Vorausſetzung der bisherigen Speculation aufgeben: Dürfen wir das?

Ehe wir dieſe wichtige Frage beantworten, wollen wir uns über den Begriff des abſolut wahren Wiſſens verſtändigen. Iſt abſolut wahr nur dasjenige, was wir in der ungetheilten univerſellen Vollſtändigkeit alles Gegenſtändlichen begreifen, ſo giebt es für das menſchliche Wiſſen keine abſolute Wahrheit, denn ein ſolches kann nur in dem Alles umfaſſenden göttlichen Geiſte gedacht werden. Allein, genauer betrachtet, ſchließt der Begriff des abſolut Wahren nicht dieſe allumfaſſende Vollſtändigkeit in ſich. Wahr oder falſch kann ein Wiſſen ſein und genannt werden nur in derjenigen Umfaſſung, Begränzung des Gegenſtändlichen (Objectivität), in welcher es vom erkennenden Geiſte erfaßt wird; in dieſer begränzten Setzung kann auch ein endliches menſchliches Wiſſen abſolut wahr ſein, z. B. ein Urtheil, welches eine Thatſache enthält, oder ein Element des Wiſſens, z. B. daß die drei Winkel in einem Triangel gleich zwei rechten ſind. Solche Urtheile ſind abſolut wahr; es iſt nicht denkbar, daß ſie durch irgend Etwas zum Unwahren herabſinken könnten, denn ſie ſind in dieſer begränzten Objectivität ganz in ſich ſelbſt abgeſchloſſen.

Wenn es alſo abſolute Wahrheit auch für das einzelne menſchliche Erkennen in der Selbſtbegränzung giebt, — wie denn auch das elementariſche mathematiſche Wiſſen hierin ſeine gerühmte Sicherheit hat, — ſo kann uns wenigſtens die Möglichkeit einer abſolut wahren Lehre vom Bewußtſein, auch unabhängig von einem ſchon vorhandenen philoſophiſchen Syſtem, nicht beſtritten werden, und wir ſind berechtigt, jene Vorausſetzung der Speculation nicht mehr zu fürchten. Daß das Wiſſen, welches wir ohne Hülfe des philoſophiſchen Syſtems erreichen, das höchſte ſei, dürfen wir nicht behaupten, und noch weniger darf daſſelbe dem Syſtem Geſetze vorſchreiben wollen. Indeß kann das, was ſich in einer niedrigern Sphäre als wahr erweiſet, auch in der höchſten Sphäre nicht unwahr ſein: folglich kann das ſpeculative Syſtem, in ſo fern es ungetheiltes menſchliches Wiſſen iſt, ſich nicht negirend gegen das

nicht-ſpeculative elementariſche Wiſſen verhalten; es kann nur ein höheres Wiſſen werden durch höhere Entwicklung; ja, das ſyſtematiſch-ſpeculative Wiſſen kann nur wiſſenſchaftlich entſtehen, indem es ſich aus einem ſich ſelbſt begränzenden elementariſchen Wiſſen entwickelt, und ein ſolches ſoll nun eben unſere Wiſſenſchaft hervorbringen.

Ein ſolches ſich ſelbſt begränzendes Wiſſen bietet uns nun weder die Erfahrung, noch das gewöhnliche Bewußtſein überhaupt, denn was dieſe bieten, iſt vereinzelt und eben deshalb ohne feſte Begränzung und Zuſammenhang, mit Irrthum vielfach vermiſcht. Mit jedem bloß vereinzelten Wiſſen iſt unſerer Wiſſenſchaft nicht geholfen, da ſie das Bewußtſein in ſeiner höhern Entwickelung zum philoſophiſchen Syſtem begreifen ſoll; ein bloß analytiſches, logiſches Wiſſen entſpricht dieſer Idee eben ſo wenig, als das empiriſtiſche. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als daß die Speculation hinzutrete und ſich in unſerer Wiſſenſchaft ihre Baſis und Subſtanz elementariſch ſelbſtbegränzend erzeuge.

Nur hierdurch, durch die elementariſch organiſirende Speculation, kann das obige Dilemma beſeitigt werden: denn wenn das elementariſche Wiſſen durch die Speculation ein Princip der Selbſtbegränzung erhält, ſo iſt es nicht mehr dem Meinungsſpiel des gewöhnlichen Bewußtſeins Preis gegeben, und andererſeits wird auch nicht unberechtigter Weiſe ein anderwärts ſchon vorhandenes ſpeculatives Syſtem zum Maaßſtab angenommen. Da dies elementariſch-ſpeculative Wiſſen ſich auf der Baſis und in der Subſtanz des gewöhnlichen Bewußtſeins darſtellt und jede ſeiner über daſſelbe hinausgehenden Thaten vor demſelben rechtfertigen muß, ſo iſt es eben ſo ſehr gegen die Verirrung in abſtracte luftige Regionen der Einbildung geſichert.

Unſere Wiſſenſchaft macht nicht Anſpruch darauf, ſpeculatives Syſtem zu ſein, allein ihre ſpeculative Geburt kann und darf ſie nicht verläugnen; ſie iſt ein Kind der ſpeculativen Idee, welches ſich ſelbſtſtändig organiſch entwickelt und ſeine Wahrheit in ſich ſelbſt hat, in dieſer jedoch einem höhern Lichte entgegenwächſt.

Wollen wir nun zu der Darſtellung dieſer Wiſſenſchaft übergehen, ſo iſt es vor allen Dingen nöthig, zuerſt das ſpeculative Princip der Selbſtbegränzung aufzufinden, und das gefundene für die Reflexion zu rechtfertigen, d. h. es muß Standpunkt und Methode unſerer Wiſſenſchaft dargelegt werden.

B. Standpunkt und Methode der Pſychologie.

Unſere Wiſſenſchaft iſt ſo vielfach behandelt worden, daß die Frage nicht umgangen werden kann, ob denn nicht ſchon unſere Vorgänger ein allgemein gültiges und nothwendiges Princip der wiſſenſchaftlichen Selbſtbegränzung aufgeſtellt haben. Dieſe Frage führt uns zu einer Kritik der vorhandenen pſychologiſchen Theorieen. Eine ſolche ausführlich darzulegen, würde ein eigenes Werk erfordern, wozu das vorliegende nicht beſtimmt iſt; wir müſſen uns hier mit einer überſichtlichen Kritik begnügen und können dies um ſo mehr, da wir für die Darſtellung der Wiſſenſchaft ſelbſt eine ausführlichere Kritik in Beziehung auf bemerkenswerthe andere Anſichten uns vorbehalten.

I. Kritik der verſchiedenen pſychologiſchen Standpunkte und Methoden.

Bei dieſer Kritik behalten wir hauptſächlich das wiſſenſchaftliche Princip der Selbſtbegränzung, d. h. die Methode im Auge; was ſonſt vom Standpunkt des gemeinen Bewußtſeins aus für unſere Wiſſenſchaft geleiſtet worden iſt, geht uns, wie vortrefflich es auch ſei, hier nichts an; eben ſo liegen die nach gewiſſen philoſophiſchen Anſichten ausgearbeiteten Lehrbücher der Pſychologie außerhalb des Kreiſes dieſer Kritik.

Obgleich unſere Wiſſenſchaft bis auf die neuere Zeit einer beſtimmten bewußten wiſſenſchaftlichen Methode ermangelte, ſo führte doch die geiſtige Natur des Gegenſtandes darauf, über die bloße Erſcheinung hinauszugehen, und da können wir nun im Weſentlichen dreierlei Standpunkte und Verfahrungsweiſen, wie ſie im wiſſenſchaftlichen Leben überhaupt ſich ausgebildet haben, unterſcheiden: die analytiſche, die ſynthetiſche und die ſpeculative. Am nächſten liegt es, die Seelenoffenbarungen als urſprünglich vorhanden, angeboren zu betrachten; die Seele iſt ein ſolches wiſſendes Weſen, welches das Vermögen hat, dieſe Seelenerſcheinungen hervorzubringen; die Betrachtung beſchränkt ſich alſo darauf, die verſchiedenen Vermögen zu analyſiren. Gegen dieſe analytiſche Methode erhebt ſich die Erfahrung, weiſet ein allmähliges Entſtehen der Seelenoffenbarungen nach; ſie will das Einzelne, Wirkliche, Erſcheinende ergreifen, geht deshalb auf das möglichſt Einfache,

Urſprüngliche zurück und ſucht aus der Zuſammenſetzung (Syntheſis) dieſer urſprünglichen, natürlichen Elemente alle übrigen Seelenöffenbarungen abzuleiten — der empiriſtiſche Standpunkt, welcher eine ſynthetiſche Methode auf irgend eine Weiſe ſich bildet. — Die Speculation aber findet dies Zuſammenſetzen des höhern Geiſtigen aus dem Niedern, Elementariſchen eben ſo undenkbar, als die urſprünglich vorhandene Subſtanz mit den verſchiedenen Vermögen: ſie wird dadurch auf den Gedanken getrieben, daß die Seele alle Offenbarungen in und aus ſich ſelbſt entwickle. Dieſer ſpeculative Standpunkt erfordert nothwendig eine Entwicklungs-Methode, welche in neuerer Zeit am beſtimmteſten in Hegels abſoluter Methode und Herbarts Methode der Beziehungen hervorgetreten iſt.

In der alten Philoſophie, bei Platon und Ariſtoteles, erſcheinen jene beiden Methoden nicht ſo getrennt und ausgebildet. Platon iſt überwiegend analytiſch; indeß er verfolgt auch nicht ſelten das Einzelne und die Entwicklung; aber zu ſeiner Zeit war die pſychologiſche Erfahrung noch nicht genug erweitert, um eine umfaſſende Theorie möglich zu machen, weshalb auch die Anſchauung noch häufig ſich ins Mythiſche und Poetiſche verliert. Bei Ariſtoteles iſt der empiriſtiſche Standpunkt vorherrſchend, jedoch nicht ohne ſpeculative Elemente, und gerade an dieſe ſchloß ſich die ſcholaſtiſche Pſychologie an und entwickelte ſich allmählig zu der analytiſchen empiriſchen Pſychologie des vorigen Jahrhunderts.

Die analytiſche Betrachtungsweiſe entſpricht am wenigſten den Forderungen der wiſſenſchaftlichen Idee an eine Selbſtbegränzung: ſie ſtellt die Thatſachen des Bewußtſeins nach allgemeinen Gattungsbegriffen neben und außer einander; ſie macht die Seele zu einem Fachwerk von obern und untern Vermögen, gewiſſermaßen einzelne Behälter, in welchen die Reflexion die einzelnen Thätigkeiten ganz ſäuberlich einpackt und von einander abſondert, damit ſie ja nicht ſich vermiſchen. Daher erfährt man denn über Zuſammenhang und Entwicklung dieſer einzelnen Vermögen nur ſehr wenig oder gar nichts. Dieſe Betrachtungsweiſe ſchläfert den Forſchungsgeiſt ein und hat auf die ganze Philoſophie einen mechaniſirenden erſtarrenden Einfluß ausgeübt. Man kann ihr jedoch, im Gegenſatz gegen andere Richtungen, den Vorzug nicht abſprechen, daß ſie die Göttlichkeit und die Freiheit der Seele feſtzuhalten ſuchte: hätte ſie aber die chriſtliche Vorſtellung der Seele als des göttlichen Ebenbildes zu realiſiren geſucht, ſo hätte ſie über

die leere Theorie der Vermögen, auf welche wir ſpäter genauer zurückkommen, ſich erheben müſſen.

Dieſer formell-analytiſchen Behandlung ſtellte ſich am entſchiedenſten zuerſt Locke entgegen, indem er in ſeinem Verſuch, die Gränzen des menſchlichen Verſtandes auszumeſſen, alle Seelenoffenbarungen auf das Gegebene der äußern und innern Erfahrung, Senſation und Reflexion zurückführte. Sein Werk ging aus lebendigem gründlichem Forſchungsgeiſte hervor und iſt noch immer ſehr hochzuſchätzen. Das ſynthetiſche Verfahren hat den Vorzug vor dem analytiſchen, daß es überall auf die lebendige Anſchauung des Einzelnen leitet. Es nimmt ſeinen Standpunkt im Gegebenen der Erſcheinung, in den einzelnen Elementen, daher bleibt die Anſchauung und mit ihr die wiſſenſchaftliche Methode auf das Einzelne beſchränkt. — Die Schottiſche Schule ſetzte Locke's verdienſtliche Bemühungen fort und in neueſter Zeit hat auch bei uns dieſe Richtung einen Vertreter in Beneke gefunden. Nach Beneke's Theorie bedarf es zu unſerer Wiſſenſchaft bloß der Erfahrung; »die Seele,« lehrt er (Lehrbuch der Pſychologie S. 23), »iſt die »einzige Naturentwicklung (?), welche wir ohne alle fremdartige »Vermittelung in ihrem wahrem Sein, oder wie ſie an und für ſich »iſt, aufzufaſſen im Stande ſind.« — Beneke aber macht die Möglichkeit eines ſolchen unmittelbaren Begreifens nirgends begreiflich; wäre ein ſolches vorhanden, ſo bedürften wir nicht erſt der Vermittelung der Wiſſenſchaft. Und die Erfahrung iſt es gerade, die wir zu erklären haben; ſie als ſolche gewährt uns keinen Kompaß für die Forſchung, denn das wirklich von ihr Gegebene iſt unbeſtimmt vieldeutig, wechſelnd, ſtreitig; ſie iſt ein Proteus, der in ſteten Verwandlungen die ihr vertrauenden empiriſtiſchen Schiffer neckt und ſelten erſcheint unter dieſen ein kluger Odyſſeus, der ſie zu feſſeln weiß. Auch Beneke geht in ſeiner Theorie faſt überall über die Erfahrung hinaus. Die Art und Weiſe aber, wie derſelbe die Thatſachen des Bewußtſeins aus den urſprünglich gegebenen Vermögen und Reizen und den hieraus gebildeten »Angelegtheiten« abzuleiten ſucht, iſt nicht ohne Scharfſinn und Verdienſt, bleibt aber zu atomiſtiſch beim Elementariſchen ſtehen; es kommt nichts Beſtimmtes und Ganzes zum Vorſchein.

Eine ſynthetiſche Methode iſt auch die in frühern Zeiten gebräuchliche mathematiſche Methode, welche aus allgemein bekannten Elementen durch Analyſe und Syntheſe die weitern Probleme aufzulöſen ſucht. Dieſe Methode indeß bewegt ſich nur in

der Trennung und Verknüpfung allgemeiner abſtracter Elemente: ſollen die Combinationen derſelben auf Gegebenes angewendet werden, ſo befinden wir uns ſogleich in einem andern Gebiete: ihre gerühmte Sicherheit verläßt uns. Am wenigſten iſt ſie daher anwendbar auf unſerm Gebiete, wo ſtets neue Elemente in Rechnung gebracht werden müſſen und dieſe nicht bloß einer quantitativen Verknüpfung und Sonderung unterworfen ſind, wo ſtets qualitative ideelle Beſtimmungen wirkſam ſind und das Einzelne, Elementariſche nur im Ganzen ſein Verſtändniß findet. Selbſt Spinoza, der ſie am meiſterhafteſten anwendete, nimmt in ſeinem Syſtem, wie abſtract es ſich auch geſtaltet, im Fortgang der Betrachtung unvermerkt ganz andere Elemente auf, als die aus ſeinen anfänglichen Definitionen und Axiomen folgen.

Aus demſelben Grunde bleibt auch die heuriſtiſche Methode des trefflichen Stiedenroth mangelhaft, der dieſelbe auf folgende Weiſe einführt (Pſychol. I. S. 43): »Mit den einfachſten »Erſcheinungen, die keine anderen vorausſetzen, muß begonnen wer»den. Dieſe einfachſten Erſcheinungen haben eine gewiſſe Beſtimmt»heit. Dieſe Beſtimmtheit bildet eine nothwendige Vorausſetzung »für ſich ſelbſt, die ſich in jeder Erfahrung beſtätigen muß. Dieſe »nothwendige Vorausſetzung iſt der Erklärungsgrund für die Er»ſcheinung. Beides, die Erſcheinung und ihr Erklärungsgrund, »führen hin zu einer nächſt einfachen Erſcheinung, deren Voraus»ſetzung durch die gewonnene erſte ſchon Hülfen erhält und ſo fort, »bis auf dieſem heuriſtiſch-analytiſchen Wege der Cyklus der innern »Erſcheinungen durchlaufen iſt.« — Hier fragt ſich zuerſt: wo finden wir im Gebiete des Geiſtes Erſcheinungen, die keine andern vorausſetzen? Das Phänomen der Vorſtellung, womit Stiedenroth beginnt, iſt ſicherlich keine ſolche. Ferner kann die Beſtimmtheit der Erſcheinung, für ſich genommen, kein Erklärungsgrund ſein für dieſe ſelbſt, weil die Beſtimmtheit der Erſcheinung ja eben das zu Erklärende iſt. Wird nun aber die Beſtimmtheit der Erſcheinung, ſelbſt unerklärt, als Erklärungsgrund aufgenommen, ſo beſitzen wir nur ein dunkles Erklärungsprinzip: wir haben kein Prinzip für die Zuſammenſetzung dieſes Einfachen; es kommen im Verlauf immer neue unerklärte Beſtimmtheiten hinzu, und die Thätigkeit des Ganzen, welche durch bloße Zuſammenſetzung nicht zu begreifen iſt, bleibt unverſtanden. Stiedenroth's fleißige geiſtvolle Behandlung zeichnet ſich indeß ſehr vortheilhaft vor den früheren ſowohl ſynthetiſchen als analytiſchen aus.

Die neuere deutſche Philoſophie zerſtörte das loſe abſtracte Gewebe der metaphyſiſchen und das ſcholaſtiſche Fachwerk der empiriſchen Pſychologie. Der geniale Schöpfer der Wiſſenſchaftslehre hat das unſterbliche Verdienſt, die große Idee der abſolut geiſtigen Production und Entwicklung alles Bewußtſeins zuerſt ans Licht gefördert zu haben. Von nun an mußten und müſſen die wiſſenſchaftlichen Methoden Entwicklungs-Methoden werden. Fichte und der jugendliche Schelling gelangten indeß bei ihrem Unternehmen, das menſchliche Bewußtſein aus dem abſoluten Subject ſich produziren zu laſſen, nicht zu einer beſtimmten klaren wiſſenſchaftlichen Methode. Dies war Hegel vorbehalten und Herbart, jedoch in ganz abweichenden Richtungen. Hegels objective abſolute Methode iſt nichts anderes, als die ausgeführte Darſtellung der abſoluten Productivität des Subjects, die jedoch in Beziehung auf das Object als abſolute Negativität zu begreifen iſt. Der Geiſt iſt der alle Momente des Bewußten aus ſich ſetzende Begriff, der innerhalb dieſer Momente in geſetzmäßigem nothwendigem Prozeß ſich darſtellt. Die Betrachtung muß daher der objectiven Bewegung des Begriffs in dieſen Prozeß folgen und iſt durch dieſelbe abſolut nothwendig und objectiv beſtimmt als abſolute Methode. Dieſe Idee einer durchaus objectiven Methode iſt das Große, das Fundament der Hegelſchen Philoſophie, die beſondere Erfindung Hegels, welche allerdings an die vorausgegangenen Conceptionen Fichtes und Schellings ſich anknüpft, aber darum nicht weniger verdienſtlich iſt. Wir können dieſen Gedanken als das wichtigſte Reſultat der im Ablauf begriffenen abſtracten Epoche der deutſchen Philoſophie bezeichnen; nur dürfen wir bei der von Hegel geleiſteten Ausführung dieſer Idee nicht ſtehen bleiben. Denn ſo groß und wahr dieſe ſelbſt iſt, welches nur die wiſſenſchaftliche Unmündigkeit verkennen kann: ſo mangelhaft, beſchränkt und in ihrer Abſolutheit unwahr iſt ihre reelle Geſtaltung. Indem nämlich Hegel die Productivität, die Entwicklung des Geiſtes nur als abſolute Negativität des Objects des Einzelnen auffaßt, bleibt auch der Prozeß dieſer Thätigkeit nur ein Fortgehen des Begriffs von Poſition zu Gegenſatz und Aufhebung des Gegenſatzes, bleibt alſo ganz im Einzelnen, Elementariſchen ſtehen. Nicht darin, daß dieſe Philoſophie den Geiſt, die Idee als Begriff ſetzt, liegt ihr Mangel, ſondern darin, daß ſie in denſelben nur das einzelne abſtracte Element, die elementariſchen Gegenſätze aufnimmt. Der Prozeß des Geiſtes bewegt ſich allerdings auch in dieſen, aber

er ſchafft in und über denſelben auch poſitive ſubſtantielle höhere Geſtaltungen, in denen er ſein wirkliches Daſein hat und aus denen dieſe beſtimmte konkrete Thätigkeit allein erklärt werden kann. Die abſolute Methode ſündigt alſo gegen das erſte allgemeine Geſetz der Erkenntniß, daß das Einzelne nur in und mit dem objectiven Ganzen, dem es angehört, verſtanden werden kann; ſie bleibt ein Reflectiren über dem in der Allgemeinheit verſchwindenden Erfahrungsſtoffe, oder nimmt denſelben nur unvollkommen, abſtract in ſich auf; daher wird ihr die Geiſtesoffenbarung ein dialectiſcher elementariſcher Prozeß, der unmöglich das göttliche Ebenbild in ſich darſtellen kann.

Von dieſer ſpeculativen Richtung ganz abweichend ſtellte der ſcharfſinnige Herbart eine atomiſtiſche Theorie der Seelenoffenbarungen auf. Auch er läßt dieſelben als »Selbſterhaltungen« der Seelen-Monade ganz abſtract, ohne alle reale Gemeinſchaft derſelben mit der übrigen göttlichen Offenbarung hervorgehen. Aber bei Erklärung der Phänomene ſelbſt geht er viel poſitiver zu Werke und macht ſich durch ſcharfſinnige Analyſen derſelben um die Wiſſenſchaft ſehr verdient. Auch mit ſeiner Methode iſt Herbart auf einem Wege, welcher, weiter verfolgt, zu fruchtbareren Reſultaten geführt hätte; ſeine ſehr beachtenswerthe Erklärung hierüber iſt folgende (Pſych. I. S. 26): »Da, wo die Mangelhaf»tigkeit der empiriſchen Auffaſſung unvermeidlich iſt, da muß die »Ergänzung derſelben auf ſpeculative Weiſe unternommen wer»den. Dies iſt aber nur möglich durch Nachweiſung der Bezie»hungen, d. h. derjenigen Relationen, vermöge deren eins das an»dere nothwendig vorausſetzt und, was das Zeichen davon »iſt, eins ohne das andere nicht kann gedacht werden.« Solche Beziehungen, lehrt er weiterhin, liegen zum Theil durch den Begriff ſelbſt vor Augen, theils müſſen ſie erſt durch logiſche Schlüſſe gefunden werden; theils »verräth ſich die Nothwendigkeit, den Beziehungen nachzuforſchen, erſt durch das Widerſprechende eines von ſeinen nothwendigen Vorausſetzungen entblößten Begriffes.« — Immer alſo iſt Pſychologie Ergänzung der innerlich wahrgenommenen Thatſachen durch Nachweiſen des Zuſammenhangs.

Dieſe Grundſätze ſind die vortrefflichſten, um die Reflexion im Einzelnen zu beſtimmen; Herbarts Methode der Beziehungen aber hat für dieſe Ergänzung der Reflexion keinen andern Maaßſtab, als den Begriff, in welchem die Beziehungen offenbar vor

Augen liegen oder erſt durch das Widerſprechende deſſelben hervortreten und geſucht werden ſollen. Allein Begriffe enthalten an und für ſich keine beſtimmte Poſition, kein beſtimmtes Urtheil; ſie ſind Producte der Reflexion und werden in fortſchreitender Betrachtung auch beſtimmte Organe derſelben; aber in der Geſtalt, wie ſie uns die Erfahrung, das gewöhnliche Bewußtſein bietet, ſind ſie ſchwankend und bieten der Reflexion eine doppelte Seite von Relationen dar. Sie bedürfen daher zuvor ſelbſt der Beſtimmung, Begränzung, ehe ſie für die Reflexion beſtimmend werden können. Wo Ergänzung ſtatt finden ſoll, da muß vor allen Dingen ein beſtimmtes Ganzes für die Reflexion gegeben ſein; das Ganze, was uns die innere Wahrnehmung oder Erfahrung bietet, iſt zu unbeſtimmt, um die zur Erklärung nothwendigen Ergänzungen zu beſtimmen; folgen wir mit Herbart bloß den Andeutungen der Begriffe, ſo haben wir nur ein ſchwankendes Princip und gelangen nie zu einem beſtimmten Ganzen. Die anderwärts zu beurtheilende »Methode der Beziehungen« bedarf ſelbſt eines für ſie geſetzten Ausgangs- und Beziehungspunktes. Deshalb iſt Herbarts Betrachtung auch weſentlich atomiſtiſch, und das viele Treffliche, Scharfſinnige, was uns Herbarts Forſchungen darbieten, erſcheint von dieſer Methode nuabhängig, wir verdanken es ſeiner offenen, ehrlichen, poſitiven Forſchung, ſeinem geſunden Scharfſinn.

Ueberhaupt ſcheint das Bedeutendſte, was in unſerer Wiſſenſchaft geleiſtet worden iſt, nicht aus der beſondern Methode der Reflexion hervorgegangen zu ſein; es iſt vielmehr eine geniale innere Naturanſchauung der Seelenoffenbarungen, welche uns das Beſſere, Tiefere eröffnet hat. Hierher gehören ſchon Platons großartige Anſchauungen der Ideen und des ſittlichen Lebens. Auch Ariſtoteles zeigt ſich da am tiefſten, wo er uns das Wirken der Seele in einem natürlichen Bilde anſchaulich macht. Spinoza's ſpeculative Grundanſchauung, obgleich auf Betrachtung des Realen angelegt, war bei der vorausgeſetzten Identität des Denkens und des Körperlichen für die Betrachtung der poſitiven Seelenoffenbarungen nicht geeignet; nichts deſto weniger iſt ſeine Lehre von den Affecten, in ſo fern das Freie, Geiſtige abgerechnet wird, ausgezeichnet. Auch die Theorie unſers großen Leibnitz von den Monaden und der **harmonia praestabilita** war der poſitiven Betrachtung ungünſtig; aber auch bei ihm, in ſeinen **nouveaux essays**, finden wir viele Spuren einer großartigen innern Anſchauung der Phänomene, eine Betrachtung, welche Alles im

Bewußtſein nach der »loi de la continuité« erklärt und entwikkelt wiſſen will.

Von den Neuern iſt es vor Allen der geiſtvolle Steffens, der am tiefſten eine Naturanſchauung der Geiſtesoffenbarungen erſtrebte; ja eine ſolche läßt ſich als der Mittelpunkt, die Tendenz ſeiner die Natur und das Menſchenleben auf gleiche Weiſe umfaſſenden Forſchung bezeichnen. Er gelangt hierbei zwar nicht zu einer ausgebildeten Methode, da die reflectirende Durchbildung der Anſchauungen etwas fehlt, aber ſeine Werke ſind reich an tiefen Blicken in das Geiſtesleben; mit Recht findet er in der Natur überall die Vorbilder der geiſtigen Offenbarungen, und letztere bilden ihm ſelbſt eine höhere Natur; er ſucht deshalb auch in dieſen das Ganze, Organiſche nachzuweiſen, wobei er jedoch ſeine Betrachtung mehr auf Staat und Religion und die univerſellen Offenbarungen überhaupt lenkt, als auf die individuellen unſerer Wiſſenſchaft. Ueberhaupt erſcheint die eigentlich pſychologiſche Betrachtung bei ihm am wenigſten ausgeführt, und weil die Entwicklung und Durchbildung des Einzelnen fehlt, zuweilen etwas unklar.

Steffens iſt hierin ganz der Antipode von Schleiermacher, bei welchem die dialektiſche Durchbildung eben ſo ſehr vor der Naturanſchauung überwiegt, als es bei Steffens umgekehrt ſich verhält. Schleiermachers Vorleſungen über die Pſychologie werden, wenn ſie erſchienen ſein werden, ſicherlich viel Belehrendes darbieten; ſeine dialektiſche Methode, in deren Kritik wir hier nicht eingehen können, vereinigt das Poſitive mit einer überall beſonnenen, in ſich abgeſchloſſenen, klaren Reflexion; ſie erhebt ſich jedoch, wie bereits oben bemerkt, nicht zu einer organiſchen objectiven Anſchauung des Wirklichen.

Unſere neuere pſychologiſche Litteratur iſt reich an verdienſtlichen Handbüchern, welche jene empiriſche Pſychologie des vorigen Jahrhunderts weit hinter ſich laſſen; wir wollen nur an die bekannten Werke von dem ältern Carus, Fries, Weiß, Stiedenroth, Schubert, Biunde und dem jüngern Carus (in Dresden) erinnern. In der jüngſt erſchienenen Pſychologie des letztern finden wir Andeutungen einer Lehre von einem »ſpirituellen Organismus,« alſo Keime einer Naturanſchauung der Seelenoffenbarungen, worauf wir gelegentlich zurückkommen werden.

Blicken wir nun auf die angedeuteten Standpunkte und Methoden zurück, ſo ergiebt ſich, daß in denſelben die Idee einer ſich ſelbſt begränzenden poſitiven umfaſſenden Wiſſenſchaft noch keines-

wegs realiſirt worden iſt. Die analytiſche Methode iſt eben ſo wohl wiſſenſchaftlich formlos, als unvollſtändig, ihrem Inhalt nach; ſie gelangt gar nicht zu einer Erklärung der Thatſachen. Die ſynthetiſche Methode hat die Thatſachen zum Gegenſtande, aber nur die elementariſchen. Die ſpeculative, abſolute Methode Hegels geht über die Einſeitigkeit beider hinaus, indem ſie aus der Bewegung der Idee, des Begriffs das Einzelne zu begreifen ſucht, allein in der Ausführung dieſer Idee fällt ſie wieder der Einſeitigkeit dieſer vereinzelnden Reflexion anheim. In den Formalismus der analytiſchen Methode fällt die abſolute Philoſophie zurück, weil ſie die geiſtige Thätigkeit nur als abſolute Negativität des Objects, die Poſitivität deſſelben alſo nur im formellen abſtracten Gegenſatz auffaßt, nicht aber in der Fülle der Erfahrung aufnimmt; auch über die Beſchränktheit des ſynthetiſchen Verfahrens iſt ſie nicht ganz hinaus, in ſo fern ſie beim elementariſchen Prozeß ſtehen bleibt. Man kann alſo nicht behaupten, daß die abſolute Methode jene beiden in ſich aufgenommen und die Einſeitigkeit beider in ihr aufgelöſt werde. Dies zeigt ſich auch darin, daß ſie nicht die poſitiven Vorzüge jener Standpunkte theilt, mit dem ſubſtantiellen nicht die Auffaſſung der Seelenoffenbarung als eines freien ſchöpferiſchen Thuns, da der abſolute Prozeß viel mehr ein nothwendiger erſcheint. Eben ſo entbehrt der abſolute Standpunkt der Unbefangenheit und objectiven Fülle der empiriſtiſchen Betrachtung. Er gewährt aus dieſem Grunde auch keine Vollſtändigkeit des Inhalts und Umfangs der pſychologiſchen Betrachtung, wie wir dieſes gelegentlich nachweiſen werden.

Herbarts Methode der Beziehungen unterliegt zum Theil denſelben Mängeln, da ſie abſtract und formell bleibt; ſie gewährt aber noch weit weniger als die abſolute ein wiſſenſchaftliches Princip der Selbſtbegränzung, weil ſie nur auf die Entfernung des Widerſprechenden beſchränkt, alſo nicht objectiv iſt und die Seele nur als abſtracte Monade aufgefaßt wird.

Die bisherige Pſychologie konnte demnach zu einer wahrhaften Wiſſenſchaft nicht gedeihen, da ſie auch in der höchſten ſpeculativen Entwicklung nur ein elementariſches mangelhaftes Princip der Selbſtbegränzung erhielt und die Idee des göttlichen Ebenbildes nicht zu realiſiren vermochte. Man ſuchte das Princip der Selbſtbegränzung entweder im empiriſch Gegebenen der einzelnen Seelenthätigkeit und ihres Objects oder im Subject allein ohne

das Gegebene: beide Verfahrungsweiſen konnten nicht zum Begreifen des Ganzen ſich erheben.

Gehen wir daher von dieſem negativen abſtracten Standpunkt der Speculation über zu dem poſitiven, und von jenem vereinzelnden empiriſtiſchen Verfahren zu der ideellen Empirie des Ganzen und begreifen die Seelenoffenbarung als Selbſtproduction des Subjects im Gegebenen des wirklichen Daſeins der übrigen göttlichen Offenbarung. Von dieſem Standpunkt aus wird ſich uns eine umfaſſendere Anſchauung und Methode eröffnen, wie wir dies jetzt näher darzulegen haben.

II. Standpunkt und Methode der organiſchen Pſychologie.

Zunächſt wird es nöthig ſein, das Problem unſerer Wiſſenſchaft in ſeiner ganzen Schärfe und Ausdehnung aufzufaſſen, was von den frühern Standpunkten nicht geſchehen iſt.

Wiſſen heißt: das Einzelne begreifen in dem Ganzen, wodurch es beſtimmt oder hervorgebracht wird. Sollen alſo die Phänomene oder Thatſachen des Bewußtſeins gewußt werden, ſo müſſen wir zunächſt dieſelben im Ganzen und aus dem ganzen Bewußtſein zu ergreifen ſuchen. Nun ſteht aber das ganze Bewußtſein des Subjects (d. h. das individuelle) wiederum als ein Einzelnes in der göttlichen Offenbarung überhaupt: wir müſſen alſo das Bewußtſein auch in dieſem höhern Ganzen begreifen. Das Problem unſerer Wiſſenſchaft erſcheint alſo als ein doppeltes: 1), die einzelne Thatſache des Bewußtſeins aus dem individuellen Ganzen deſſelben und 2) dieſes, das Bewußtſein überhaupt, wiederum im Ganzen der göttlichen Offenbarung zu verſtehen.

Was bietet uns die Erfahrung, um dies doppelte Problem zu löſen? Sie bietet uns klar und deutlich nur einzelne bewußte Elemente: dieſe aber ſind nur gewußt in einem Ganzen des Bewußtſeins, welches nicht als einzelnes Wiſſen ſich offenbart, welches, der ideellen That nach, allen verſchiedenen einzelnen Offenbarungen als das dauernde Ganze zum Grunde liegt, aber in und mit dem einzelnen Bewußten nur dunkel hervortritt; wir haben daſſelbe, wie man zu ſagen pflegt, nur im Gefühle. Deshalb iſt denn auch das Wiſſen des gewöhnlichen Bewußtſeins oder der Erfahrung, abgeſehen von einzelnen Thatſachen, ſchwankend und unſicher, da es aus einem dunklen Hintergrunde hervortritt, aus einem in ſich dunklen Ganzen produzirt wird. Es iſt die Auf-

gabe, daß dieſes Ganze des individuellen Bewußtſeins ein gewuß-tes werde. Nun können wir zwar vom Einzelnen auf das Ganze zurückſchließen, wie dies im Leben ſchon immer geſchieht, wenn wir über die frühere Stufe des Wiſſens hinausgeſchritten ſind, aber dies würde jenes Dunkel des Ganzen doch nicht hinreichend erhellen, da die andere Seite des Problems, das Begreifen des individuellen Bewußtſeins im höhern Ganzen ungelöſt bliebe. Wie ſollen wir alſo dieſes ergreifen?

Dies höhere Ganze kann kein anderes ſein, als das der göttlichen Offenbarung überhaupt. Sollen wir aus dieſer das individuelle Bewußtſein verſtehen, ſo ſcheinen wir wiederum rathlos zu ſein, da wir ja das Wiſſen von der Offenbarung des Geiſtes nicht aus einem andern höhern ableiten können, vielmehr es ſelbſt Mittelpunkt für das Verſtändniß alles Uebrigen werden ſoll. Aber genauer betrachtet führt uns auch unſere Aufgabe, das individuelle Bewußtſein aus dem Ganzen der göttlichen Offenbarung zu begreifen, nicht über das Erſtere ganz hinaus zu einem Andern. Denn zu dem Ganzen der göttlichen Offenbarung gehört ja auch das Subject ſelbſt, welches das individuelle Bewußtſein in ſich offenbart. Wollten wir nun daſſelbe aus einem Andern, Höhern allein, oder auch aus ſich ſelbſt allein begreifen, ſo hätten wir das Ganze der göttlichen Offenbarung getheilt und gegen das Grundgeſetz des Wiſſens gefehlt. Dazu kommt, daß der Geiſt als ein von Gott geſchaffenes göttliches Ebenbild gedacht werden muß, woraus folgt, daß er nicht als einzelnes Element eines über ihm ſtehenden Endlichen verſtanden werden kann. Das Ganze der göttlichen Offenbarung alſo, aus der wir die zeitliche Offenbarung des Bewußtſeins zu erklären haben, finden wir im Subject ſelbſt, wie es ſchon offenbart iſt, und dem Gegebenen der übrigen göttlichen Offenbarung, womit das Subject in thatſächlicher Gemeinſchaft ſteht. Da das Subject weſentlich ein Sichoffenbarendes, Sichproducirendes iſt (als göttliches Ebenbild) und die Offenbarung deſſelben in die Endlichkeit, in die Zeit tritt: ſo können wir das individuelle Bewußtſein nur als werdend, ſich entwickelnd begreifen, wie es aus ſich ſelbſt, aus dem ſchon vorhandenen Bewußtſein in Gemeinſchaft mit der übrigen göttlichen Offenbarung alle Bildungen des Bewußtſeins erzeugt. Und nur hierdurch wird es möglich, den Inhalt des gewöhnlichen Bewußtſeins deutlich als Gewußtes zu ergreifen.

Sehen wir nämlich auf ein Minimum des vorhandenen Be-

wußtſeins zurück und folgen dem Werden deſſelben, der Erzeugung des Einzelnen aus dem Ganzen, bis das ganze gewöhnliche Bewußtſein entwickelt iſt, ſo haben wir den Inhalt des individuellen Bewußtſeins in einzelnes Gewußtes verwandelt, denn das wiſſenſchaftliche Bewußtſein verfolgt mit deutlichem Begreifen den Prozeß, den das gewöhnliche Bewußtſein, ſich ſelbſt unbewußt, im Object verſenkt, durchläuft. Auf jedem Punkt der Offenbarung und Entwicklung nimmt das Subject im individuellen Bewußtſein Neues auf aus dem Univerſellen, und dies Neue erhält in dieſer Aufnahme in das vorhandene Bewußtſein ſein Verſtändniß; durch denſelben Act aber wird dies Einzelne nun auch Beſtandtheil des Ganzen, das letztere erhält einen verſtandenen Zuwachs, ein Element, welches Organ wird für das weitere Verſtehen. Indem wir auf dieſe Weiſe fortwährend und fortſchreitend das Einzelne in und aus dem Ganzen verſtehen, dieſes ſelbſt aber durch denſelben Prozeß immer umfaſſender werden und in bewußten Elementen ſich offenbaren ſehen: durch dieſen begreifenden und begriffenen Prozeß wird das oben aufgeſtellte zwiefache Problem gelöſt, denn wir begreifen das individuelle Bewußtſein aus dem Höhern, indem wir daſſelbe aus dem Ganzen der göttlichen Offenbarung, d. h. aus ſich ſelbſt und dem univerſellen Ganzen werdend, ergreifen, und das Einzelne erhält in dieſem fortſchreitenden Prozeß des individuellen Ganzen ebenfalls ſein Verſtändniß. Dieſer Prozeß aber iſt nicht ein bloß ſubjectives Thun, denn er hat ſeine Realität und Wahrheit im Ganzen der göttlichen Offenbarung.

Da dieſes Wiſſen ein durch die fortſchreitende That der Offenbarung und Entwicklung ſich ſelbſt begränzendes iſt und nicht mehr ſetzt, als es thatſächlich umfaßt, ſo iſt es in dieſer Begränzung ſicher und durchaus wahr; was aber über dieſe Begränzung hinaus liegt, das iſt ihm ein dunkles, und ein ſolches muß es nach allen Seiten anerkennen: es kann weder auf einen abſoluten Anfangspunkt zurückgehen, noch auch zu einem abſoluten Endpunkt der Entwicklung gelangen.

Aber dieſes Dunkel, welches nach allen Seiten die Lichtwelt des Bewußtſeins umgiebt, dringt nicht in dieſe ſelbſt ein: wir ſind und bleiben in der Wahrheit des menſchlichen Geiſtes und der mit ihm geeinigten göttlichen Offenbarung, und dieſe Wahrheit wird uns von Stufe zu Stufe weiter führen, da ſie, in ſich klar und begränzt, alles Dunkle, Unwahre, Negative aus ſich ausſcheidet.

Unſer wiſſenſchaftlicher Standpunkt iſt alſo der der univerſellen göttlichen Offenbarung, in welche die Seele, ſich ſelbſt produzirend, geſetzt iſt. Wenn es, wie der ſcharfſinnige ſchottiſche Arzt Abercrombie in ſeinen inquiries bemerkt, die große Regel der Induction der neuern Wiſſenſchaft iſt, daß das Princip, welches als ein allgemeines geſetzt wird, ein Factum ſei, und zwar ein univerſelles, ſo erfüllt unſere Wiſſenſchaft auf allen Punkten dieſe Regel. Denn die Offenbarung und Entwicklung des menſchlichen Geiſtes, wie wir dieſelbe von Stufe zu Stufe in den verſchiedenen Sphären entſtehen ſehen, iſt ein univerſelles ideelles Factum, das wir überall in der Erfahrung vor uns haben und beobachten können. Die Induction aber geht hier um ſo ſicherer von Statten, weil das Allgemeine, Ganze, worauf wir das Einzelne zurückführen, nicht nur, wie in der gewöhnlichen Induction, vom Einzelnen aus dunkel erblickt, ſondern zugleich als ein durch ſeine eigene That Gewordenes, Entwickeltes begriffen wird: mit andern Worten, weil ein ſelbſtſtändiges, ſelbſtbegränzendes, wiſſenſchaftliches Princip der Beſonderung vorhanden iſt. Unſere Unterſuchung beſitzt in der Idee der Selbſtproduction des Geiſtes im Gegebenen der göttlichen Offenbarung zugleich das formale und das reale Princip: das formale, indem dieſelbe ſelbſtbegränzendes objectives Princip der Betrachtung wird, das reale, indem dies Princip thatſächlich die Seelenoffenbarungen beſtimmt.

Hüten wir uns jedoch hierbei vor jedem Formalismus. Die poſitive Selbſtproduction des Geiſtes bewegt ſich überall im poſitiv Gegebenen; deshalb muß ſich auch unſere Betrachtung in der poſitiven Anſchauung bewegen; es muß die Idee, der Begriff in dem wirklichen poſitiven Inhalt des Gegebenen realiſirt werden. Unſere Betrachtung darf ſich daher nicht zu einem Schematiſiren nach beſtimmten fertigen Begriffen geſtalten, denn die geiſtige, lebendige Idee offenbart ſich nur in der ideellen That des Organiſirens des poſitiv Gegebenen. Die Methode kann uns daher keinen Mechanismus einer abſtracten Begriffsbewegung gewähren, nach der wir die Entwicklung des Bewußtſeins abſtract reflectirend zu Stande brächten, ſie kann uns vielmehr nur die leitenden organiſirenden Ideen, wodurch das Begreifen des Werklichen geleitet wird, erzeugen. Wie im Natur-Organismus die einzelnen Elemente und Subſtanzen eine ſehr verſchiedene poſitive Ausbildung, Geſtaltung erlangen, welche wir keineswegs bloß vermöge des Begriffs der organiſchen Idee erkennen können, ſondern indem wir,

von dieſem Begriff geleitet, die einzelnen Elemente, Subſtanzen, Prozeſſe in ihren Gegenſätzen und in ihrem poſitiven Zuſammenhang erforſchen: nicht anders verhält es ſich mit den Elementen und Subſtanzen der Geiſtesoffenbarungen. Die Methode leitet unſere poſitive Forſchung des Gegebenen, indem ſie uns das Ganze des zu Begreifenden vor Augen ſtellt; ſie darf uns nicht zu einer dogmatiſchen Vorausbeſtimmung des zu Begreifenden führen, ſondern zu einer immer weiter dringenden Erforſchung deſſen, was ſich von Stufe zu Stufe entwickelt. Das freilich können wir vorausbeſtimmen, daß unſere Betrachtung nicht mit der Verſenkung alles Objectiven auf der »Schädelſtätte des »abſoluten Geiſtes« ankommen wird, denn der Weg der Erfahrung, den der Geiſt in unſerer Wiſſenſchaft durchläuft, iſt nicht »der Weg »des Zweifels und der Verzweiflung,« oder »die bewußte Einſicht »in die Unwahrheit des erſcheinenden Wiſſens (Phänom. S. 63, »64),« ſondern es iſt der Weg der immer tiefer und umfaſſender ſich enthüllenden göttlichen Offenbarung und die Einſicht zugleich in die Wahrheit und Beſchränktheit und Gränze des erſcheinenden Wiſſens.

Wir haben die Offenbarung des Geiſtes aus dem individuellen Ganzen und demnach auch das wahrhafte Erkennen ein organiſches genannt: ſind wir denn auch berechtigt, dieſen Begriff aus dem Naturgebiete auf das geiſtige zu übertragen? Denn von dem wegen Gebrauch deſſelben in unſerer Popular-Philoſophie wollen wir ganz abſehen. Der Organismus iſt Total-Offenbarung der in ſich ſelbſtſtändigen, ſich in einem ſubſtantiellen Ganzen thatſächlich begreifenden Naturidee, folglich die Darſtellung eines in ſich ſelbſt vollkommenen und daher zweckmäßig in ſich gegliederten Weſens, ſo daß jedes einzelne Glied eben ſo aus dem Ganzen entſteht, als es zum Beſtande des Ganzen beiträgt. Nun iſt aber auch der menſchliche Geiſt ein in ſich ſelbſt vollkommenes Weſen als Ebenbild Gottes; er kann ſich alſo auch nur in einem in ſich ſelbſt vollkommenen Abbilde offenbaren; dieſes Abbild iſt jedoch nicht, wie der Organismus des Naturweſens, ein ſubſtantielles äußerliches, in Naturelementen und Subſtanzen ſich offenbarend. Der Geiſt kann ſich nur geiſtig offenbaren in der ideellen That, wie dieſelbe ein zeitliches Leben in ſich bildet und geſtaltet. Ein ſolches Bilden und Geſtalten könnte ſich aber nicht realiſiren, wenn das vom Geiſte ergriffene Element nicht Organ des Geiſtes würde, wenn

die geiſtige That in demſelben ſich nicht darſtellte. Die ideelle That offenbart ſich alſo in einem Poſitiven, Gegebenen, und in dieſem organiſirt ſie, ähnlich wie die Naturidee, ein in ſich Vollkommenes, Ganzes, alſo ein organiſches Syſtem. Dies nun, daß der Geiſt in einem in ſich vollendeten Abbilde, d. h. organiſch ſich offenbart, iſt die Grundbedingung alles Erkennens: wäre nicht in jedem Moment in der einzelnen That das Ganze geſetzt, ſo müßte die Seele in dem Offenbarten ſich ſelbſt verlieren, und eben ſo wäre die bewußte Entwicklung unbegreiflich, da nur ein Ganzes ſich entwickeln kann. Der Organismus des Geiſtes iſt darum nicht weniger objectiv, weil derſelbe fortwährend durch die innere geiſtige lebendige That geſetzt wird, denn im Grunde verhält ſich dies mit dem Naturorganismus nicht anders; überhaupt iſt jede Erhaltung zugleich eine fortdauernde Schöpfung. Nur indem unſere Wiſſenſchaft dieſe werdende Organiſation des Geiſtes in ihrer Gliederung produzirt, gelangt ſie zu einem realen objectiven Erkennen der Geiſtesoffenbarungen, denn wie auch Steffens Religionsphiloſophie I. S. 100 bemerkt: »Die Organiſation behält die »ſtrenge Unabänderlichkeit ihrer Objectivität, indem ſie in die Sub»jectivität des Gedankens hineintritt. Wir, die wir die Organi»ſation betrachten, ſind die denkenden, und dennoch iſt ſie ganz »Gedanke« — d. h. objectiver, ſich ſelbſt beſtimmender, begränzender Gedanke. Da nun aber Formal- und Real-Princip in unſerer Wiſſenſchaft untrennbar iſt, ſo ſind wir auch berechtigt, das Erkennen ſelbſt, welches die organiſchen Seelenoffenbarungen ideell reproduzirt, als ein organiſches zu bezeichnen.

Betrachten wir die dargelegte Idee dieſer organiſchen Methode den andern Methoden der Pſychologie gegenüber: ſo zeigt ſich, daß ſie die Vorzüge derſelben in ſich aufnimmt, ohne an ihren Einſeitigkeiten Theil zu nehmen. Zuerſt realiſirt ſie das Streben der abſoluten Methode nach Objectivität, indem ſie über das Elementariſche, Abſtracte hinausgeht und in den Begriff des Geiſtes, als des ſich ſelbſt produzirenden begreifenden Subjects, auch den ſubſtantiellen poſitiven Stoff der Erfahrung aufnimmt; die Subject-Objectivität der Seele ſtellt ſich hier in ſelbſtbeſtändlicher ideeller That in einem in ſich ſelbſt vollkommenen, individuellen Abbilde dar. Eben ſo erfüllt ſie das Streben der ſpeculativen Methode Herbarts, nämlich dasjenige betrachtend zu ergänzen, was zum Verſtändniß des Erfahrnen nothwendig hinzugedacht werden muß, denn ohne dieſes ſich gliedernde ideelle Ganze, was auch das ge-

wöhnliche Bewußtſein dunkel in ſich trägt, kann nichts Einzelnes, Erfahrenes verſtanden werden. Indem ſie in dieſem ideellen Ganzen die ideellen Thatſachen darſtellt, geht ſie zwar über die gewöhnliche Erfahrung des Einzelnen, nicht aber über diejenige hinaus, die in unſerm geiſtigen Leben immer mehr ſich entwickeln ſoll, nicht über die geiſtige Empirie. Und was ihre ſubjectiv dialektiſche Seite betrifft, ſo rechtfertigt ſie, wie ſogleich näher auszuführen iſt, ihre ſpeculative ideelle That vor dem Ganzen des gewöhnlichen Bewußtſeins, und wird daher der Uebereinſtimmung mit demſelben oder des Grundes der Nichtübereinſtimmung bewußt. Unſere organiſche Methode hat endlich den Vorzug, daß ſie in den Organiſationen der Natur und Welt ein endliches Vorbild findet. Da nämlich Natur und Welt uns die organiſche Idee in einer unendlichen Fülle von einzelnen Geſtaltungen anſchaulich offenbart haben, ſo kann ſich unſere Betrachtung an dieſen Abbildern der organiſchen Idee orientiren, oder ſich von denſelben als Vorbildern leiten laſſen, wobei ſie jedoch immer die Natur des Gegenſtandes im Auge behalten muß. Wie ſchon Platon, um die Begriffe der Tugenden zu finden, ſie im Organismus des Staates aufſuchte, als in einem offenbarten größern Abbilde, wo ſie deutlicher können angeſchaut werden: ſo werden auch wir zur Veranſchaulichung der ideellen Offenbarungen die in neuerer Zeit uns klarer enthüllten Organiſationen der Natur und Welt zu Hülfe nehmen können.

Soll uns nun unſer wiſſenſchaftliches und Real-Princip die leitenden Ideen unſerer Betrachtung gewähren, ſo muß es zuerſt in das elementariſche Denken und Anſchauen eingeführt werden. Da nämlich die Seelenthätigkeit überall mit ſchon gegebenen Naturthätigkeiten, mit anderweitig gegebenen menſchlichen Seelenoffenbarungen und endlich geiſtig mit Gott ſich einigt, ſo kann unſere Wiſſenſchaft die Frage nicht umgehen, in welchem Verhältniß ſie zu dieſem Gegebenen ſteht; in jeder beſondern Offenbarung und Entwicklung der Seele ſetzt ſich dieſelbe in ein beſtimmtes Verhältniß zum Ganzen, ſie kann alſo nur verſtanden werden, wenn das Verhältniß der Seelenoffenbarung zu dem Gegebenen zugleich richtig aufgefaßt wird. Mit Einem Worte: das Verſtändniß der einzelnen Erſcheinungen des Bewußtſeins ſetzt ſchon ein gewiſſes allgemeines Verſtändniß des Bewußtſeins voraus. Obgleich jene beiden oben angedeuteten Probleme unſerer Wiſſenſchaft nur mit einander gelöſt werden können, ſo iſt doch das einzelne elementa-

riſche Denken und Erkennen hier, wie überall, entweder überwiegendes Erkennen des Allgemeinen und Ganzen, wie es in allen Einzelnen ſich offenbart, oder überwiegendes Erkennen des poſitiven Einzelnen in dieſem höhern Ganzen. Daß das erſtere dem letzteren vorangehen muß, liegt ſchon in ihrem Verhältniß zu einander. Es enthält ja jedes gewöhnliche Erkennen, wie empiriſtiſch es ſich auch geberde, dennoch Elemente in ſich, welche nicht der Erfahrung angehören, ſondern der fortſchreitenden wiſſenſchaftlichen Idee, alſo ſpeculative Elemente. Das gewöhnliche Wiſſen und die empiriſchen Wiſſenſchaften bereiten ſich dieſe Elemente, ſo gut es nun eben gehen will, da ſie unfähig ſind, dieſelben zu rechtfertigen. So ſchickt z. B. die Phyſiologie gewiſſe Vorbegriffe über Organiſation, organiſche Elemente u. ſ. w. voraus, ohne dieſelben rechtfertigen zu können; wir wiſſen, wie dürftig dieſe früher waren, als noch die Wolfiſche Philoſophie in Deutſchland herrſchte; der geſunde Verſtand hat ihr zuweilen brauchbarere ſpeculative Elemente geliefert, als die philoſophiſchen Syſteme ſelbſt. Noch beſtimmter wird dies Verfahren in der Mathematik angewendet, welche ihre nöthigen Elemente als Definitionen, Axiome u. ſ. w. vorausſetzt, und dieſe nachher in der Betrachtung überall anwendet. Hierbei hat die Mathematik den Vortheil, daß ihre Elemente bloß analytiſche, identiſche, alſo unmittelbar klare Urtheile ſind, die keines Beweiſes bedürfen, ja deſſelben nicht fähig ſind, da ſie eben nur die einfachſten allgemeinen Elemente der Anſchauung bezeichnen. Jede reale Wiſſenſchaft dagegen bedarf poſitiver Vorbegriffe, ſpeculativer Elemente, welche aus der Syntheſis des Denkens und der Erfahrung hervorgehen und ſich daher im wiſſenſchaftlichen Gebrauch in der Reflexion erſt bewähren müſſen.

Eben ſo verhält es ſich nun auch mit den ſpeculativen Elementen unſerer Wiſſenſchaft, die ja ebenfalls eine reale iſt; ſie werden von dem gewöhnlichen und vom wiſſenſchaftlichen Bewußtſein in ſehr verſchiedener Geſtalt, oft in entgegengeſetzter Richtung, erzeugt. Man denke nur z. B. an die Idee der Entwicklung, wie verſchieden iſt dieſelbe aufgefaßt worden! Wie nun ſind wir ſicher, daß unſer Denken hierbei nicht auf Irrwege geräth? Der unmittelbaren Anſchauung oder Divination die Bildung dieſer Begriffe zu überlaſſen, wäre gefährlich und jedenfalls unwiſſenſchaftlich. Es bleibt nichts anderes übrig, als daß wir dieſe ſpeculativen Elemente von unſerer wiſſenſchaftlichen Idee des Ganzen aus im organiſchen Zuſammenhang erzeugen, daß wir das in der Of-

ſenbarung der Seele Allgegenwärtige beſtimmt im Begriffe feſtzuhalten ſtreben. Indem wir dabei von der Poſitivität des Einzelnen abſtrahiren, bleibt uns keineswegs ein unwirkliches Abſtractum, ein Nichts zurück, denn unſer ſpeculativer Begriff iſt ja eben auf das gerichtet, was in jedem Einzelnen wirklich iſt. Was die ſpeculative Betrachtung darlegen will iſt nichts anderes, als die Thatſächlichkeit der geiſtigen endlichen Offenbarungen in ihrer Gliederung; es iſt die Subſtanz auch des gewöhnlichen Bewußtſeins, nur tritt es in dieſem nicht als Gewußtes hervor, in der Speculation aber ſoll es durch das Bewußtſein ergriffen werden und den einzelnen Erſcheinungen ihr Verſtändniß geben.

Da nun dieſe ideellen Offenbarungen ein organiſches Ganzes, eine in ſich gegliederte Objectivität bilden, an welcher die Subjectivität nichts verändern kann: ſo erlangt ſchon hierdurch unſere ſpeculative allgemeine Betrachtung eine innere Sicherheit in ſich ſelbſt, indem wir ſie beziehungsweiſe von der Betrachtung der einzelnen Erſcheinungen ſondern. Nichtsdeſtoweniger muß ſich dieſelbe auch durch die That in der Reflexion bewähren, und zwar vorläufig erſtens auf negative Weiſe, indem wir kritiſch zeigen, daß die pſychologiſchen Theorieen in dem Maaß, als ſie ſich von dieſen leitenden Ideen entfernen, in einſeitige Hypotheſen und Widerſprüche mit ſich ſelbſt gerathen. Die zweite poſitive Bewährung erhält unſere Theorie durch die ſpätere wiſſenſchaftliche poſitive Darſtellung ſelbſt, indem ſich ergiebt, wie wir, durch dieſe Ideen geleitet, die einzelnen Phänomene wirklich erklären können. Unſere Theorie erhält alſo eine dreifache Bewährung: eine innere, aprioriſche durch die Idee und ihre organiſche Gliederung, eine durch die That und Erfahrung vermittelte apoſterioriſche und endlich eine kritiſche, welche das Mittelglied zwiſchen den beiden vorigen bildet, obgleich auch dieſe aufs genaueſte organiſch zuſammenhängen.

Eine ſolche allgemeine, theils ſpeculative, theils kritiſche Betrachtung können wir nicht als bloße Einleitung zu unſerer Wiſſenſchaft anſehen, denn ſie hat ja ebenfalls die Thatſachen der Seelenoffenbarungen zum Gegenſtand, und die folgende Gliederung der pſychologiſchen Wiſſenſchaft ſelbſt wächſt aus dieſer allgemeinen Betrachtung hervor. In dem erſten Abſchnitt iſt es hauptſächlich das Produzirende, die Seele als Eines und Ganzes, als Subject und Subſtanz, was wir im Auge behalten, jedoch in Beziehung auf die Production und das Produzirte; in der folgenden Betrachtung verfolgen wir das Produzirte, die einzelnen Phänomene, je-

doch in Beziehung auf die Selbſtproduction der Seele. Wir haben kein Recht, jene als rationale oder ſpeculative Pſychologie dieſer als der empiriſchen entgegenzuſetzen, denn die erſtere hat ebenfalls das in der Erfahrung Vorkommende zum Gegenſtand, und die letztere behält auch beim Einzelnen überall das Ganze im Auge. Beziehungsweiſe indeß bildet die erſtere den ſpeculativen, theoretiſchen Abſchnitt; die übrigen Abſchnitte werden die verſchiedenen Entwicklungsſtufen des Organismus des Seelenlebens darzuſtellen haben.

Wiſſenſchaft der Seele.

Erſter ſpeculativ-kritiſcher Theil.

Allgemeine Offenbarungslehre der Seele oder Theorie der Seelenoffenbarung überhaupt.

Seele oder Geiſt nennen wir im Allgemeinen das Subject, welches die Thatſachen des Bewußtſeins und bewußten Lebens hervorbringt und in ſich trägt. Man unterſcheidet beide Begriffe auf verſchiedene Weiſe, kommt jedoch meiſtens darin überein, unter dem Begriff des Geiſtes das Subject als freies göttliches höher entwickeltes zu denken, unter dem Begriff der Seele das Subject in ſeiner Einigung mit dem Körper oder Naturleben. Man muß ſich hüten, beide als zwei verſchiedene Subjecte oder Perſönlichkeiten aufzufaſſen. Denn das göttliche Ebenbild, unſer Selbſt, können wir nur als Eins, als Eine Perſönlichkeit denken; wir erkennen dieſelbe aber nicht als reine göttliche Perſönlichkeit, ſondern nur in der endlichen, irdiſchen Offenbarung, in ihrer ideellen Thatſächlichkeit.

Die Seele in ihrer univerſellen ungetheilten menſchlichen Offenbarung iſt der Ausgangspunkt unſerer Betrachtung: wir vermögen nicht über dies Urfactum der Offenbarung hinauszugehen und einen höhern Standpunkt einzunehmen. Wenn wir die Offenbarung der Menſchheit in der Einigung mit dem Naturleben dieſes Erdkörpers auf die göttliche Offenbarung zurückführen, ſo umfaſſen wir allerdings mit dem Gedanken einen höhern Ausgangspunkt, allein unſer wirkliches Wiſſen kann hier ſeinen Standpunkt nicht nehmen. Nicht als ob die göttliche Offenbarung weniger gewiß wäre, als irgend etwas anderes, allein was wir in derſelben wirklich erkennen, das erkennen wir als Offenbartes, alſo vom Standpunkt der Offenbarung, in welche Gott den menſchli-

chen Geiſt geſtellt hat und ſtellt und immer höher erhebt, nicht aber vom Standpunkt des Alles offenbarenden abſoluten Geiſtes. Wer darüber grübelt, warum überhaupt etwas exiſtirt u. dergl., der hat ſich, gleich dem ariſtophaniſchen Sokrates, ſeine Speculir-Matte an einem Orte aufgehängt, wo er nichts erblickt, als — Wolken. Die Denkkünſtler aber, die vom abſoluten göttlichen Standpunkt Alles zu ſehen behaupten, flüchten ſich hinter den Doppelſinn des Begriffs des abſoluten Geiſtes, und wenn ſie von ihrem überhohen Standpunkte die Wolken der abſtracten Allgemeinbegriffe als höchſte Realitäten der göttlichen Offenbarung erblicken, ſo nützt ein ſolches Schauen freilich dem realen Erkennen nichts und ſie mögen zuſehen, daß ihr Denkhäuschen, gleich jenem ariſtophaniſchen, nicht einmal in Feuer aufgeht.

Die poſitive Selbſtproduction der Seele im Ganzen des Gegebenen (d. h. der göttlichen Offenbarung überhaupt) iſt unſer ideal-realer Ausgangspunkt: dieſe Idee haben wir in das Gebiet des wirklichen Denkens und Erkennens einzuführen. Wenn wir die Seele mit der bekannten bibliſchen Vorſtellung als göttliches Ebenbild bezeichnen, ſo ſehe man hierin kein Vorurtheil für unſere Forſchung, denn dieſer Begriff bezeichnet uns zunächſt nichts anders als die Thatſache der geiſtigen Selbſtproduction eines in ſich ſelbſt vollkommenen bewußten Subjects; dieſe Vollkommenheit aber iſt nur eine ebenbildliche oder abbildliche, weil ſie nicht abſolut ſchöpferiſch iſt, ſondern im Geſchaffenen ſich bewegt.

Aber, könnte man einwenden, daß die Seele zu Gott in irgend einem Verhältniß ſtehe, ſchon dies iſt eine unberechtigte Vorausſetzung, oder doch zum wenigſten keine Thatſache, und von Thatſachen behauptet unſere Theorie auszugehen. Hierauf iſt zu erwidern, daß überall und zu allen Zeiten die Seele, ſobald ſie aus der thieriſchen Natürlichkeit und Verworrenheit ſich erhob, in geiſtige Gemeinſchaft mit ihrem Urbilde und dem Urſein getreten iſt, und daß ſie demſelben eben ſo wie der Natur und Welt Wirklichkeit beigelegt hat. Wenn die Reflexion zuerſt einen Beweis der Wirklichkeit Gottes verlangt, ſo muß ſie die Wiſſenſchaft auf die Erkenntniß-Theorie verweiſen, wo die Objectivität des Wiſſens überhaupt ihre beſtimmtere Begründung findet.

Die poſitive Selbſtproduction der Seele im Gegebenen iſt es alſo, die wir in den verſchiedenen Beziehungen im Allgemeinen zu betrachten haben, und zwar zuerſt in ihren Grundbedingungen, hierauf in ihrer Verwirklichung. Die Grundbedingung derſelben

bildet dasjenige, woraus ſie entſteht und worin ſie beſteht: Natur, Welt und Gott; ihr Verhältniß zu dieſen haben wir demnach zunächſt zu erwägen. Eine nähere Grundbedingung der Verwirklichung und zugleich dieſe ſelbſt iſt das Hineintreten der Seelenoffenbarung in die Zeit, d. h. ihre Entwicklung; wir werden alſo zweitens die Idee der Entwicklung der Seele darlegen müſſen. Die Verwirklichung aber iſt in jedem Zeitmoment eine beſtimmte individuelle in ſich gegliederte Offenbarung, da, wie bereits gezeigt, die Seele ſich nur in einem Ganzen darſtellen kann: die Idee und Geſtalt dieſer Gliederung nun haben wir in zwiefacher Rückſicht zu betrachten, zuerſt wie ſie einzelne Prozeſſe ſelbſtbeſtändlich und im Einzelnen (ſubſtantiell und elementariſch) endlich offenbart und von ſich abſondert, alſo den Begriff der individuellen endlichen Offenbarungen feſtzuſtellen; zuletzt haben wir die individuelle Gliederung, wie ſie im Subject durch freie That organiſirt wird, zu begreifen, d. h. den Begriff der Individualität anzuſchauen. — Haben wir dieſe Begriffe in ihrem ideellen organiſchen Zuſammenhange und zugleich kritiſch begründet, ſo können wir getroſt zu der Betrachtung des Beſondern übergehen, ohne uns vor den Einſeitigkeiten der vereinzelnden Reflexion zu fürchten: jene Begriffe werden uns immer zu dem ideal-realen Urſprung alles geiſtigen Lebens zurückführen.

I. Die Seele in ihrem Verhältniß zu Natur, Welt und Gott.

Die Seele als Uroffenbarung des Menſchen hat ihr Sein in dem ſchaffenden Urweſen, ihr endliches Daſein aber in Natur und Welt oder der Gemeinſchaft der Menſchen. Sie iſt alſo zugleich ein göttliches, d. h. ſich offenbarendes freies Subject, und ein endliches auf beſtimmte Weiſe offenbartes Weſen: beides iſt nicht von einander zu trennen. Das freie Subject iſt nur wirklich in einer beſtimmten endlichen Offenbarung und in jeder Seelenoffenbarung iſt das Sein des freien Subjects geſetzt. Wir dürfen alſo auch in der Betrachtung beides nicht von einander trennen, denn ſobald wir dieſes thun, denken wir uns ein Abſtractum, welches als ſolches durchaus nicht wirklich iſt und auf dieſe Weiſe muß unſere Betrachtung, da ſie einen einſeitigen falſchen Ausgangspunkt nimmt, nothwendig falſch werden. Und dennoch hat die pſychologiſche Reflexion nicht minder als die gewöhnliche bis-

her ſo verfahren. Zuerſt reflectirt ſie über das Verhältniß der Seele zum Körper, abſtrahirt dabei ganz von dem Offenbartſein der Seele und fragt, wie verhält ſich dies Körperliche zum Göttlichen, Uebernatürlichen? Jetzt ſucht man denn zwiſchen dem, was die Abſtraction zuvor getrennt hat, eine Brücke zu bauen, ein reales natürliches Verhältniß zu erſinnen. Es ſind dabei zwei Hauptwege für die einſeitige Reflexion möglich: entweder beim Bewußtſein des beſtändigen Gegenſatzes ſtehen zu bleiben (der Dualismus), deſſen Härte man meiſtens dadurch zu vermeiden ſucht, daß man das Natürliche in den Seelenoffenbarungen überſieht (der Spiritualismus), oder die Reflexion ſetzt gewaltſam eine Einheit des Geiſtigen und Natürlichen: ſo daß ſie entweder das Natürliche im Geiſtigen aufgehen läßt (Monismus, Pantheismus), oder das Geiſtige im Natürlichen (Materialismus, Naturalismus). Beiderlei Anſichten werden durch ihre Einſeitigkeit zu einer theilweiſen Verkennung der Thatſachen getrieben: der Spiritualismus bleibt gewöhnlich bei den intellectuellen Thatſachen ſtehen und überſieht die des Geſetztſeins der Seele im irdiſchen Naturleben; der Naturalismus dagegen wendet ſeinen Blick nur auf die letztern und betrachtet jene als leere Einbildung und Willkür; der Monismus ſchwankt unbeſtimmt zwiſchen dem Naturalismus und Spiritualismus.

Die gewöhnliche Reflexion bleibt bei einem gewiſſen Dualismus ſtehen und ſo erſcheint derſelbe auch in der Pſychologie als die gewöhnlichſte Anſicht. Schon bei Ariſtoteles tritt er hervor: denn die Seele iſt ihm »erſte Entelechie eines lebendigen organiſchen Körpers,« alſo rein natürlich, daher kann das Göttliche in der Seele, der *νοῦς ποιητικός* nicht anders als von Außen (*θύραθεν*) in die Seele gelangen. Der neuere Dualismus iſt meiſtens ſpiritualiſtiſch; die Seele iſt demſelben göttliche Subſtanz, welche mit dem Naturgrund nur durch die Thüren der Sinne, alſo wie ein ſchlechthin Innerliches zum ſchlechthin Aeußerlichen, in Gemeinſchaft ſteht. Daß der Dualismus, da er ſich von den Thatſachen entfernt, als Theorie nichts leiſten kann, verſteht ſich von ſelbſt. Er ſetzt die Seele als abſolute Urſächlichkeit ihrer Offenbarungen, wodurch alle Erklärung abgeſchnitten iſt, denn die Handlung eines ſchaffenden Vermögens iſt etwas durchaus Unbegreifliches. Auch der gewöhnliche Empirismus bleibt nothwendig dualiſtiſch: er will einerſeits alles auf die natürlichen (ſinnlichen) Elemente zurückführen und kann doch auf der andern Seite die

Exiſtenz von göttlichen oder geiſtigen Elementen in der Seele nicht läugnen, wie denn auch Locke die **reflexion** nicht auf die **sensation** zurückzuführen im Stande iſt.

Um den Dualismus des Unendlichen und Endlichen zu beſeitigen, ſucht die Speculation beide Principien als Eins, identiſch zu ſetzen, weshalb wir dieſe Anſicht in Beziehung auf die Theorie des Seelenlebens am beſten als moniſtiſche bezeichnen können. Beide Principe ſind entweder an ſich, in ihrer Wahrheit, in Gott identiſch (Spinoza, Schelling), oder der Geiſt iſt die abſolute Negativität der Natur (Hegel). Daher iſt denn die Seele ganz im Natürlichen, in den Affecten begriffen (bei Spinoza im 3. und 4. Buch der Ethik), oder ſie iſt ganz Vernunft und Freiheit (im 5. Buch); aus demſelben Grunde zeigt ſich auch bei Spinoza kein Verſuch, die Geiſtesoffenbarungen in ihrer Entwicklung anzuſchauen. Bei Hegel iſt die Natur ein abſolut Negirtes, eine bloße Aeußerlichkeit. Es iſt zwar von ſcharfſinnigen Anhängern der Hegelſchen Schule verſucht worden, dieſe moniſtiſche Theorie von ihren Widerſprüchen zu befreien, allein es gelingt nicht, wie eine kurze Ueberſicht der wichtigſten Sätze aus der übrigens klaren Expoſition Erdmann's (Leib und Seele nach ihrem Begriff und Verhältniß zu einander, 1837) ergeben wird. »Der Geiſt,« lehrt er, »iſt nichts anderes, als dieſe Idealität, daß das Außereinander »negirt iſt. So iſt das Weſen des Geiſtes, Negation der Natur »zu ſein und eben als ſie aufhebend ihre Wahrheit. War nun »das Weſen der Natur außer ſich zu ſein, ſo iſt das Weſen des »Geiſtes bei ſich ſein (S. 38). — Nun aber muß der Geiſt »zuerſt mit der Natürlichkeit verflochten erſcheinen (§ 8), und dieſe »Natürlichkeit verhindert ihn, ſogleich als Geiſt zu erſcheinen; er »erſcheint zuerſt als Einheit eines Leibes und einer Seele (§ 9). »— Die Seele iſt darum nichts anderes, als dieſe einfache Allge»meinheit, welche (als der Zweck) alle die vielen einzelnen Organe »zu einer Totalität, zum Organismus macht (S. 76); die Seele »iſt nichts anderes als die Entelechie ihres Leibes oder ſeine Be»thätigung (S. 78); — der Leib iſt nichts anderes als die Ver»wirklichung oder Bethätigung des Zwecks der Seele; iſt ſie die »Idealität der Organe, ſo ſind ſie wiederum nichts anders, als die »Realität der Seele (S. 82).« Es iſt faſt unnütz, zu dieſer Expoſition etwas hinzuzuſetzen. Sehen wir davon ab, daß der Begriff des Geiſtes bloß negativ, im Gegenſatz gegen Anderes, beſtimmt wird, ſo fragt ſich, wie iſt nach dieſer Theorie begreiflich,

daß der Geiſt, der weſentlich bei ſich, und die Natur, die weſentlich außer ſich iſt, dennoch »mit einander verflochten« erſcheinen? wie kann das bloß Beiſichſeiende in den Mechanismus von Verflechtungen eingehen und durch ein bloß Aeußerliches gehindert werden, als das zu erſcheinen, was es iſt? Und nun wird daraus gar eine Einheit des Beiſichſeienden und Außerſichſeienden! Wird denn durch dieſe Einheit jene urſprünglich geſetzte abſolute Negativität des Geiſtes gegen die Natur nicht aufgehoben? Iſt die Seele in irgend einem Entwicklungspunkte nur Entelechie ihres Leibes (der Ariſtoteliſche Standpunkt), nur Idealität der Organe, d. h. nur höchſte Offenbarung der Naturidee, des Naturſubjects, ſo iſt nicht zu begreifen, wie ſie zu etwas abſolut Anderm, zum freien Geiſte, zum göttlichen Ebenbilde werden könnte. Am allerwenigſten iſt dies zu begreifen nach dem Begriff der Entwicklung, den Erdmann ſelbſt im Anfang ſeiner Geſchichte der Philoſophie aufſtellt, daß ſie ſei »eine Auseinanderlegung deſſen, was ſchon vorhanden iſt.« Wie ſollte nun das Außerſichſeiende ſich aus einander legen zum Beiſichſeienden und das abſolut Negirte, Aufgehobene zum abſolut Aufhebenden, zur abſoluten Negativität! Wenn die abſolute Methode dieſen Sprung der Idee ſich als wirklich denken kann, ſo vermag ſie freilich Alles, aber eben darum auch -- Nichts.

Die moniſtiſche Anſicht iſt unter keiner Form im Stande, die Thatſachen des Seelenlebens zu erklären: ſie trennt entweder die Natur vom Geiſte oder den Geiſt von der Natur und das Reſultat iſt: dort die Seele als ein abſtractes Begriffs-Geſpenſt, hier dieſelbe als höchſte Blüthe des Naturlebens.

Leibnitz bemerkt irgendwo in den Nouveaux essays, es ſei ſchwieriger, die Probleme richtig aufzuſtellen, als ſie aufzulöſen. Dieſe Bemerkung iſt ſehr gegründet: das richtige Aufſtellen der Probleme ſetzt voraus, daß die Betrachtung, von einem wahren Ausgangspunkt anfangend, auf gutem Wege ſich befinde. Ueberſieht man die Bemühungen der Reflexion, das Verhältniß von Seele und Leib aufzufaſſen, ſo erkennt man den Grund der Schwierigkeit in der oben ſchon angedeuteten falſchen Aufſtellung des Problems. Es iſt als ob man eine Brücke bauen wollte von der feſten Erde in den luftigen Aether oder zum Himmel hinauf. Warum ſucht man etwas, was dem Begriff nach nicht exiſtiren kann? Die Seele als göttliches, freies Weſen iſt nur in Gott und kann als ſolches nicht aus ſich herausgehen, oder zu einem andern ſich verhalten. Dieſen Gedanken hatte ſchon der überall umſichtige Leib-

niß ſcharf aufgefaßt. Da aber hiermit alle reale Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Leib abgebrochen war, ſo ſuchte ſeine mehr vermittelnd reflectirende als aus Einer Grundanſicht hervorgehende wiſſenſchaftliche Speculation dieſer Schwierigkeit durch die Hypotheſe der **harmonia praestabilita,** eines Parallelismus zwiſchen Seelen- und Körperthätigkeit zu begegnen: durch dieſe nämlich ſind die durchaus von einander unabhängigen Thätigkeiten der Seele und des Leibes von Gott ſo mit einander verbunden, daß ſtets eine beſtimmte Reihe von Actionen des einen Theils denen des andern Theils entſpricht. Allein dieſe Hypotheſe löſt die Schwierigkeiten nicht; ſie macht beide Theile zu abſtracten in ſich abgeſchloſſenen Monaden, mechaniſirt die Actionen derſelben, welche als nothwendige durch Gott vorausgeſetzt ſind, und dieſem bloß äußerlichen Zuſammenſein von durchaus verſchiedenen Actionen widerſprechen die Thatſachen nicht minder, als der Begriff dieſer Actionen. Indeß wir bedürfen dieſer Noth-Hypotheſe auch keineswegs, um die geiſtige Selbſtſtändigkeit der Seele zu behaupten.

Wie wir Gott nur in ſeiner Offenbarung zu erkennen vermögen, ſo auch den Menſchen, ſein Ebenbild, nur in der Offenbarung, d. h. als Natur und Welt in ſich tragendes bildendes Selbſtweſen. Wir können alſo die Frage nur ſtellen: wie verhalten ſich in der ungetheilten Uroffenbarung des Menſchen die unterſchiedenen Elemente zum Einen und Ganzen? Der Geiſt iſt das die Natur in ſich aufnehmende, beherrſchende, bildende Weſen und nur vermittelſt dieſer Offenbarungen verhält er ſich zu ihr, der ſelbſtſtändigen. Die menſchliche Seele hat das mit dem Naturweſen gemein, daß ſie eine von Gott offenbarte, alſo in die göttliche Offenbarung hineingeſetzte, alſo nur eine getheilte Sphäre derſelben umfaſſende Schöpfung iſt; ſie unterſcheidet ſich von dem Naturweſen durch die Ebenbildlichkeit mit Gott als bewußtes freies Weſen und durch die hieran geknüpfte Gemeinſchaft mit Gott. Jene irdiſche Kreatürlichkeit und dieſe göttliche Ebenbildlichkeit müſſen auf gleiche Weiſe in der Reflexion feſtgehalten werden. Daher iſt die Uroffenbarung des Menſchen weder eine abſolut ungetheilte, noch eine getheilte, ſondern eine ungetheilt-getheilte, d. h. das ungetheilte Weſen, das ſchöpferiſche Thun iſt nur ein getheiltes, endliches, Geſchaffenes ſchaffend, d. h. bildend, und das getheilte Weſen als einzelnes offenbart zugleich in ſich das Ungetheilte abbildlich als Ganzes.

Fragen wir aber genauer, wie die Natur in der Uroffenbarung

des Menſchen ſich verhält, ſo kommt es vor Allem auf den Begriff der Natur ſelbſt an; hierbei werden wir uns jedoch ganz einfach an den Thatſachen halten. Mit der abſoluten Philoſophie das Weſen der Natur in die Aeußerlichkeit oder das Aeußerlichſein zu ſetzen, haben wir keinen Grund. Schon Leibnitz zeigte (ſ. d. Ausgabe von Erdmann S. 111), daß es, um die Idee des Körpers zu bezeichnen, eines poſitiven Begriffs bedarf. Er findet denſelben in der Thätigkeit. Allein auch dieſer Begriff erſcheint für die Idee des Körpers zu allgemein; der Körper oder Naturorganismus iſt nur ein ſolcher als Lebendiges, als ein Eines und Ganzes von Thätigkeiten und was nicht lebendig erſcheint, die Elemente und Subſtanzen, können wir nur als Getheilt-Lebendiges auffaſſen, d. h. als ein ſolches, was den ideellen Lebenspunkt in einer univerſelleren Offenbarung hat. Die Seelenoffenbarung hat zunächſt nur ein unmittelbares Verhältniß zu dem, was ihr als Eines und Ganzes am meiſten verwandt iſt, zu dem Lebendigen und nur vermittelſt deſſen zur übrigen Natur. Der Naturorganismus des menſchlichen Körpers iſt in der Lebensgemeinſchaft mit der univerſellen Natur eine poſitive Quelle von Lebensthätigkeiten, ein lebendiges Subject. Mit dieſem lebendigen Subject iſt geeinigt die Uroffenbarung des Menſchen, des göttlichen Ebenbildes, des geiſtigen freien Subjects. Dieſe Einigung kann aber nie zur Einheit werden, denn das geiſtige Subject beherrſcht zwar das Lebendige, kann aber in der poſitiven Selbſtſtändigkeit deſſelben nichts vernichten oder umſchaffen. Von der andern Seite erzeugt das geiſtige Subject von Anfang an in der Einigung mit dem lebendigen Subject geiſtige Bildungen, welche dem lebendigen Subject zwar als poſitive Thatſachen ſeiner Lebendigkeit einwohnen, ſo daß ſie auch vom Naturſubject erregt werden können, aber darum behält doch das geiſtige Subject die Herrſchaft über ſie nnd es iſt freie Knechtſchaft, wenn es, dieſer Herrſchaft entſagend, ſeine Bildungen dem Naturſubject Preis giebt.

Die Productivität alſo ſowohl des Naturgrundes (oder Naturſubjects) als des freien Geiſtes bleibt in ihrer Einigung eine ſelbſtſtändige; die vom Naturgrunde ausgehende Erregung der bewußten Elemente hebt nicht im geringſten die Selbſtbeſtimmung des Geiſtes auf, dieſe aber kann nur in und aus dem vorhandenen Beſtande der mit dem Naturſubject geeinigten bewußten Bildungen frei beſtimmen. Dem Geiſte alſo gehört die ſelbſtweſentliche Beſtimmung, dem Naturſubject die jener untergeordnete ſelbſt-

beſtändliche an. Wir müſſen uns aber hüten, beide von einander getrennt zu denken. Das Naturſubject kann aus ſich keine bewußten Bildungen produziren, ſondern nur die in ihm durch den Geiſt produzirten für denſelben und in demſelben erregen. Denn da in jedem Moment ſowohl der Geiſt als das Naturſubject offenbarend thätig iſt, ſo geſchieht nichts ohne den Geiſt, jedoch Alles auf der lebendigen Baſis des Naturſubjects. Der Geiſt kann aus ſich unmittelbar keine phyſiſchen Actionen produziren; wohl aber kann derſelbe, vermöge der phyſiſchen Actionen, womit die Seelenoffenbarung geeinigt iſt, den ganzen Organismus bewegen und univerſelle Thätigkeiten, Veränderungen in demſelben hervorbringen.

Wir dürfen uns alſo die Einwirkung der Seele auf den Körper und umgekehrt durchaus nicht mechaniſch denken, den einen Theil activ, den andern paſſiv; der Naturgrund kann immer nur erregen, was zugleich in der Seele geſetzt, alſo durch die Thätigkeit derſelben hervorgebracht iſt, ſo daß die Seelenthätigkeiten auf keine Weiſe als Paſſionen, als bloßes Leiden zu denken ſind. Indem die Seele lebendige Bewegungen im Naturſubject erregt, ſind dieſelben zugleich in der poſitiven Totalität des lebendigen Naturgrundes, folglich durch die willkürliche Thätigkeit des Geiſtes keineswegs als paſſive beſtimmt: jedes der beiden Subjecte erregt vermöge der unmittelbaren Einigung ihrer Offenbarungen in dem andern die demſelben einwohnenden Energieen.

Es herrſcht folglich keine **harmonia praestabilita** zwiſchen Körper und Geiſt; denn obgleich gewiſſe phyſiſche Actionen mit gewiſſen Geiſtesoffenbarungen verknüpft ſind, ſo bleibt dieſer Parallelismus doch nur ein einzelnes für die Idee zufälliges Phänomen; wie könnte auch die Poſitivität der phyſiſchen Actionen der der geiſtigen entſprechen! Und da ferner jede einzelne Action ſowohl im phyſiſchen als im pſychiſchen Organismus im Einen und ganzen untheilbaren Subject aufgenommen und geſtaltet wird: wie könnten alſo die einen mit den andern voraus beſtimmt ſein? So iſt z. B. ein gewiſſer Gedanke von einer phyſiſchen Action im Gehirn, im Nervenſyſtem unzertrennbar, aber die objective Beſtimmtheit des Gedankens findet in der phyſiſchen Action der Nerven nichts, worin ſie ausgedrückt werden könnte. Auch würde, wenn er denkbar wäre, ein ſolcher Parallelismus für das Wiſſen unergreifbar bleiben.

Noch unſtatthafter iſt es daher, wenn die Theorie des Be-

wußtſeins dazu fortgeht, die einzelnen Actionen des Bewußtſeins auf gewiſſe Vibrationen der Fibern oder Bewegungen des Nervengeiſtes (wie Bonnet u. A.) zurückzuführen. Solche Erklärungen führen zu gar nichts, weil ſie unmöglich auf Thatſachen beruhen können, und ſelbſt wenn ſie dies thäten, was wäre damit für die Erklärung der Thatſachen der Seele gewonnen? da die Poſitivität derſelben doch immer nur durch die Seele beſtimmbar iſt. Wir können deshalb auch nicht das Beſtreben des geiſtvollen Carus billigen, den ſpirituellen Organismus aus Aether oder ätheriſchen Vorſtellungen zu bilden (Phyſiologie I. Bd.). Der Aether nämlich iſt ihm »das abſolut Geſtalt- und Farbloſe (§ 9), das »durchaus Indifferente, woraus alle Differenz und Individualität »hervorgeht und worin ſie zurückgebildet wird.« — In dieſem nun ſoll die Idee erſcheinen, ihm ihre Form auf unbeſtimmte Zeit mittheilen, und die Vorſtellung iſt »ein ſolches ätheriſches Abbild, »welches die Idee von Zuſtänden ihrer Erſcheinung als Organis»mus erhält (§ 15).« — Allein nehmen wir auch an, daß es einen ſolchen durchaus indifferenten paſſiven Aether gäbe — eine Annahme, welche dem Begriff der Natur und des Daſeienden überhaupt entgegen iſt, da ſich kein Etwas denken läßt, dem wir nicht irgend ein getheiltes Leben, eine poſitive Action zuſchreiben müßten, daher kein Etwas ſich als durchaus geſtaltlos und indifferent denken läßt — allein gäbe es wirklich eine ſogenannte träge Materie, ſo könnte ſie uns für die Erklärung der Seelenerſcheinungen nichts nutzen, denn ſie wäre dann immer nur das Faß, der Behälter, worin der Geiſt ſeine Thätigkeiten offenbart. Was bei den Prozeſſen des Bewußtſeins in dieſem Aether vorgeht, iſt uns in der Wiſſenſchaft des Bewußtſeins ganz gleichgültig, da die Poſitivität deſſelben jedenfalls keine entſprechende Poſitivität im Bewußtſein hervorruft. Die Conſtruction eines zweiten materiellen Leibes für die Seele ſtützt ſich auf keine Thatſachen und iſt für die Pſychologie jedenfalls überflüſſig, da ſie es nur mit der ideellen That des Subjects, nur mit dem ideellen Organismus zu thun hat. Es iſt übrigens kein Grund vorhanden, die organiſch-phyſiſche Wirkſamkeit, die mit den bewußten Actionen verbunden iſt, von den übrigen organiſchen Thätigkeiten zu trennen.

Eben darum iſt auch die immer von Neuem wieder aufgeworfene Frage über den Sitz der Seele unſtatthaft. Denn wenn auch die Seele ihre Thätigkeit in der durch das Nervenſyſtem vermittelten Naturlebendigkeit realiſirt und der ſubſtantielle Central-

punkt dieſer Thätigkeit im Gehirn iſt, ſo hat darum die Seele doch weder hier einen Sitz, noch iſt ſie anderswo als Subject; was im Gehirn iſt, iſt niemals ſie ſelbſt.

Die Seele iſt deshalb auch nicht mit der abſoluten Philoſophie zu denken als die Wahrheit der Natur, denn abgeſehen davon, daß die Natur ihre Wahrheit und Wirklichkeit in ſich ſelbſt hat, da ſie ja als lebendige ebenfalls ein Eines und Ganzes iſt: ſo iſt dieſe Bezeichnung auch deshalb falſch, weil die Seele als bewußte weder die poſitive Idee, die Tiefe des Naturlebens umfaßt, anderſeits als Ebenbild Gottes von Anfang an darüber hinaus iſt. Obgleich nun der Geiſt eine höhere göttliche Wahrheit in ſich trägt, ſo ſtehet er nichts deſto weniger auch feſt und tief in der Natur und iſt nach allen Seiten aufs innigſte mit ihr verkettet und vermählt. Nur in der Einigung und Harmonie mit ihr unterwirft ſie ſich ihm und aus dieſer ſittlichen Gemeinſchaft und Vermählung gehen alle fruchtbaren Zeugungen des menſchlichen Lebens hervor: alle Verſuche des Menſchen, die Natur in ſich zu vernichten, führten ihn nur zu tieferer Abhängigkeit von ihr. Darum iſt aber der Geiſt nicht als Blüthe des Naturlebens zu betrachten; es giebt keine natürliche Fortentwicklung vom Naturſubject zum Geiſt, wie dies in der beſondern Betrachtung genauer nachgewieſen wird.

Das Verhältniß der ſich offenbarenden Seele zum Naturſubject möchte im Allgemeinen am beſten als ein Verhältniß der Einigung bezeichnet werden — eine Einigung, welche eben ſo wenig zur Einheit als zur Zweiheit d. h. zur Trennung oder zum abſoluten Widerſpruch fortgehen kann, denn mit der abſoluten Trennung iſt der Tod geſetzt, und auch im neugebornen Menſchen, wo dieſe Einigung das Maximum erreicht hat, iſt ſie keine Einheit. Zwiſchen dieſem Maximum und Minimum aber ſind unendliche Verſchiedenheiten möglich. Dieſe Einigung erſcheint zwar im Allgemeinen von der Freiheit des Geiſtes beſtimmbar, indeß iſt ſie auch von der poſitiven Lebendigkeit des Naturſubjects abhängig; denn wenn die Lebendigkeit des letztern entweder periodiſch durch den Antagonismus mit dem univerſellen Leben herabgeſtimmt, wie im Schlaf u. ſ. w.), oder momentan durch Krankheit des Organismus alterirt wird, ſo iſt auch die Seelenoffenbarung gehemmt, da die vollſtändige Einigung ihrer Productionen nicht vollzogen werden kann. Eben ſo werden durch erhöhte Lebendigkeit des Naturſubjects die geiſtigen Functionen gefördert: beides kommt bei der Betrachtung

der individuellen Offenbarungen des Bewußtſeins gar ſehr in Betracht.

Von dieſer unmittelbaren, ſubjectiven, actuellen Einigung der Seelenoffenbarungen mit dem Naturſubject müſſen wir unterſcheiden die mittelbare, objective, ſubſtantielle. Da der Empfindungs-Organismus vermöge der Gemeinſchaft mit der Natur eine unendliche Mannigfaltigkeit von poſitiven Lebensoffenbarungen in ſich produzirt, ſo werden dieſe allmälig auch auf getheilte Weiſe in dieſer Einigung hervortreten, d. h. das Subject ſondert ſie zugleich von ſich ab, indem ſie ihm einwohnen, d. h. ſie werden demſelben objectiv, als ein Aeußeres, Subſtantielles. Dies gilt nicht nur von der ſogenannten äußern Natur, ſondern auch vom Natur-Organismus in ſeiner äußern Erſcheinung ſelbſt. Die Einigung mit der Natur wird hier eine empfundene, wahrgenommene, bewußte: ſie iſt von Seiten des Subjects durch die Sinnesorgane, von Seiten des Objects durch die Elemente vermittelt, alſo eine getheilte, elementariſche. Auch in der objectiven Einigung alſo erreicht die Seele nicht die poſitive Tiefe des Naturlebens, da ſie dieſelbe zunächſt nur elementariſch getheilt erfaſſen kann; in wie fern dieſelbe durch das Wiſſen zu einer mehr oder weniger vollſtändigen fortſchreiten kann, können wir von unſerm jetzigen Standpunkt aus noch nicht entſcheiden.

Außerdem tritt der Menſch in ein drittes Verhältniß zur äußern Natur durch den Trieb des Naturſubjects, d. h. durch die Nothwendigkeit, daß das endliche Naturſubject ſich in der Totalität reproduzire und entwickle. Dies Verhältniß ſchließt in ſeiner Entwicklung die beiden andern in ſich, denn der Trieb erregt als eine poſitive Naturlebendigkeit das Bewußtſein auf eine unmittelbare Weiſe und lenkt es auf einen Gegenſtand, der in der getheilten Einigung ſchon dunkel empfunden, oder klar wahrgenommen ſein muß.

Wir dürfen alſo bei der Betrachtung der Entwicklung und Offenbarung der Seele ihre tiefe ſelbſtbeſtändliche Einigung mit dem Naturſubject nicht überſehen; nur durch dieſe geeinigte Production, im Ganzen der dem geiſtigen und dem Naturſubject gemeinſchaftlichen Bildungen, wobei das erſtere als ſelbſtweſentliches, ſelbſtbeſtimmendes, das letztere als untergeordnet beſtimmendes Subject erſcheint, wird die einzelne Offenbarung begriffen. Das nähere Verhältniß der ſich offenbarenden Seele zur Natur wird durch die That der Offenbarung ſelbſt in der zeitlichen Entwicklung beſtimmt:

die univerſelle Einigung mit der Natur durch das Bewußtſein wird hier immer umfaſſender, in der individuellen Einigung aber das geiſtige Subject, indem es die natürlichen Elemente fortſchreitend aufnimmt und in ſeine Subſtanz umwandelt, immer unabhängiger vom Naturſubject, in ſo fern es ſich nicht willkürlich unter dieſes erniedrigt.

Die Uroffenbarung des Menſchen iſt von Anfang an auch in die Gemeinſchaft der Menſchen geſetzt, und nur in dieſer entwickeln ſich alle geiſtigen Offenbarungen. Dem Selbſt ſteht das Selbſt als ein übernatürliches, freies, gleiches gegenüber, aber es wird durch die That in der gemeinſchaftlichen Stellung zur Natur ein unendlich verſchiedenartiges: in allem Verſchiedenartigen jedoch herrſcht das gemeinſame Bewußtſein des menſchlichen Selbſt, alſo ein durch das Bewußtſein vermitteltes Verhältniß der Gemeinſamkeit, Geſelligkeit, von der flüchtigſten Zuneigung bis zur innigſten Liebe. Die Liebe iſt demnach eine Offenbarung des gemeinſamen göttlichen Ebenbildes im Menſchen, ſowohl dieſelbe ſubjectiv offenbarend, als objectiv enthüllend.

Zum Menſchen verhält ſich der Menſch nur vermittelſt des eigenen Selbſt; nur in ſo fern dieſes entwickelt iſt, kann er die Offenbarung des Andern verſtehen. Da aber dieſe gegenſeitige geiſtige Einwirkung bei allen geiſtigen Offenbarungen vorausgeſetzt wird, ſo dürfen wir nicht von derſelben abſtrahiren.

Das Verhältniß des Menſchen zu Gott iſt ein zwiefaches: ein unmittelbares zu Gott ſelbſt und ein mittelbares zur göttlichen Offenbarung in Natur und Welt überhaupt; das eine iſt zwar nicht von dem andern zu trennen, aber es geht auch nie ganz in demſelben auf. Das perſönliche Verhältniß iſt das ſelbſtweſentliche, welches das andere ſubſtantielle in ſich aufnimmt, aber die Geſtaltung unſers perſönlichen Verhältniſſes wird doch auch immer zugleich durch unſer Verhältniß zur Welt und Natur beſtimmt; wir erkennen und lieben den perſönlichen Gott in der Totalität ſeiner Offenbarung, und was wir in dieſer wahrhaft lieben und erkennen, führt uns auch zu Gott ſelbſt. In beiderlei Verhältniß iſt der Menſch frei, obgleich er in Gott den allmächtigen Schöpfer erkennt und liebt, denn die Allmacht iſt nicht zu denken als eine endliche, phyſiſche, den Menſchen determinirende. Wir werden das Verhältniß des Menſchen zu Gott mit dem innern menſchlichen Selbſt ſich entwickeln ſehen, denn nur als das Urbild des eigenen Selbſt vermag der Menſch die Gottheit anzuſchauen.

Wie Gott in einer Dreieinigkeit von Perſonen iſt und ſich of-

fenbart, ſo die Uroffenbarung des Menſchen als Ebenbild in einer Dreieinigung von göttlichen Ideen: die unſterbliche Perſönlichkeit in und aus Gott, das menſchliche in der Erſcheinung ſich offenbarende und offenbarte Selbſt, und das empfindende Naturſubject. Aber die menſchliche Seele iſt eine von Gott geſchaffene, in die Welt des Werdens geſetzte; ſie muß ſich im Ganzen der Offenbarung allmälig entwickeln: wir haben daher zunächſt die Idee der Entwicklung zu verfolgen.

II. Die Seele als werdende, oder die Idee der Entwicklung.

Die Idee der Entwicklung tritt in der Wiſſenſchaft wie im Leben, anfangs nur aphoriſtiſch, in Beziehung auf Einzelnes, hervor; wiſſenſchaftlich kann ſie nur in dem Maaße ſich ausbilden, als die Betrachtung ein Ganzes von ſucceſſiven ſich bedingenden Lebenserſcheinungen bereits umfaßt hat. Der menſchliche Geiſt muß erſt zu einem tiefen, umfaſſenden Bewußtſein ſeiner ſelbſt gelangt ſein, ehe er ſein Selbſt als den innerlichen Grund der immer neu ſich geſtaltenden Phänomene des Bewußtſeins ergreift, ehe er es wagt, in dieſer Sphäre der Freiheit Maaß und Geſetzmäßigkeit wahrnehmen zu wollen. Den erſten wiſſenſchaftlichen (ſpeculativen) Schritt that derjenige, der zuerſt zeigte, daß alles Bewußtwerden aus einem ſelbſtſtändigen innern Grunde ſich hervorbilde, nichts von Außen in die Seele hineinkomme — der platoniſche Sokrates oder vielmehr Platon. Aber dieſer in ſeiner Art unübertreffliche Denker fand das reale Wiſſen vom Bewußtſein noch zu wenig fortgeſchritten, als daß er hätte unternehmen können, die Ideen und Thatſachen des Bewußtſeins als innerlich allmälig entwickelte nachzuweiſen; er ſetzte daher, von der Göttlichkeit der Seele ſo tief durchdrungen, die Ideen als ewige auch in der einzelnen Seele, und folglich eine Präexiſtenz der Seele und eine Wiedererinnerung der Ideen im zeitlichen Leben — eine Theorie, wodurch die Idee der Entwicklung im Ganzen und Großen beſeitigt wurde. Ariſtoteles, den wir in der realen Kenntniß der Phänomene ſo ſehr fortgeſchritten finden, verwarf die Ideen-Theorie und von dieſer Seite freilich mit dem größten Recht; er verfolgt bereits die Elemente des Bewußtſeins, die Wahrnehmung, Vorſtellung, Erinnerung, Imagination bis zum paſſiven Nûs mit vielem Scharfſinn, aber mit dem letztern bricht auch die Entwick-

lung ab, und den activen Nûs weiß er nur von Außen in die Seele einzulaſſen. Seine Entwicklungslehre geht demnach, wie es auch ſeine empiriſtiſche Art mit ſich brachte, nicht weſentlich über die Elemente hinaus, und nicht anders verhält es ſich mit den neuern Empiriſten Locke, Beneke u. ſ. w.

Die Philoſophie des Chriſtenthums mußte ihrer Natur nach zunächſt eine praktiſche Tendenz und die Entwicklung des religiöſen Lebens im Auge behalten; ſpäter verlor ſie in der Scholaſtik alle lebendige Anſchauung; auch ließ die dogmatiſche Beſchränkung, die ſpäter eintrat, eine freie natürliche Anſchauung der geiſtigen Entwicklung nicht aufkommen.

Nach dem Wiederaufleben der Philoſophie iſt Spinoza der erſte, der eine objective ſpeculative Anſicht der Seele aufſtellte, allein in dem ſtarren Monismus dieſes Syſtems, das von aller Anſchauung der Natur und des Werdens ſich entfernte, war keine Stelle für dieſen Begriff, und die Determination, wodurch Alles im Einzelnen durch Anderes bis ins Unendliche hin beſtimmt wird, hebt die Idee der Entwicklung auf. — Leibnitz dagegen geht von der Behauptung der Freiheit des Geiſtes aus, und bei ihm finden wir auch viele fruchtbare Keime für die Idee der Entwicklung, beſonders eine lebendige Anſchauung der einzelnen Elemente; er gedachte nach »dem Geſetz der Continuität« alle Bildungen des Bewußtſeins in ihrem allmäligen Entſtehen aus den einzelnen vorhandenen Elementen nachzuweiſen (ſ. beſonders die Einleitung zu den Nouveaux essays). Ein fruchtbarer Keim lag auch darin, daß er jede Monade als ein beſonderes Bild des Univerſums auffaßte, die Seele aber als Bild des Univerſums und zugleich Gottes. Sehr nahe lag der Gedanke, dieſes Bild nun auch im Ganzen und Einzelnen zu entwickeln, aber daran freilich wurde Leibnitz durch die abſolute Abgeſchloſſenheit der Monaden und die harmonia praestabilita gehindert. Denn er hat ſeine Lehre nicht aus einer ſpeculativen Grundanſicht entwickelt; er geht vielmehr von einzelnen Punkten reflektirend aus, ſtellt, um dieſe oder jene Schwierigkeit für die Reflexion zu beſeitigen, eine Hypotheſe auf, ganz ähnlich wie in der Mechanik, von welcher aus er an die Reform der ſcholaſtiſchen Philoſophie ging. So kommt es denn, daß die reale umfaſſende Betrachtung dieſes ſcharfſinnigen reichen Geiſtes viel weiter geht, als dies nach ſeinen Grund-Hypotheſen möglich geweſen wäre. Er war, wie er ſelbſt bemerkt, Platoniker, und dies gilt ganz beſonders von der Idee der Entwicklung, obgleich er weit

entfernt iſt, mit ſeiner Theorie von den angebornen Ideen an die Lehre von der Wiedererinnerung anzuſtreifen; allein um das freie Inſichſein der Monade feſtzuhalten, läugnete er jede reale Gemeinſchaft derſelben mit andern Weſen — eine Annahme, bei welcher die Idee der Entwicklung nicht natürlich zu realiſiren iſt. Wie weit er mit derſelben auch in Beziehung auf das Bewußtſein zu gehen geneigt war, zeigt die übertriebene Behauptung (edit. Dutens II. p. 219), daß wir nicht nur eine Erinnerung aller unſerer vergangenen Gedanken, ſondern auch ein Vorgefühl derſelben (scil. der künftigen) haben — eine Annahme, die durch keinerlei Spitzfindigkeiten ganz zu rechtfertigen iſt.

Erſt die neuere deutſche Philoſophie brach die Bahn zu einer tiefern Erfaſſung der Idee der Entwicklung, indem ſie den Geiſt als unendliche göttliche Productivität zu begreifen ſtrebte. Nachdem Kant durch ſeine kritiſche Anatomie des Bewußtſeins die erſte Anregung gegeben, war es zuerſt Fichte, der den großen Gedanken faßte, daß das Ich, der Geiſt, nur begriffen werde als abſolutes Schaffen, und alles Bewußtſein durch die That dieſes Schaffens entſtehe und aus ihr erklärt werden müſſe. Allein wie kräftig Fichte und ſeine Nachfolger auch rangen, ſie konnten dieſen Gedanken der Entwicklung nicht realiſiren, da ſie den Geiſt nur als Sichſetzendes, abſolut Produzirendes auffaßten, und das andere Moment des Geſetztſeins im Abſoluten, im Ganzen der göttlichen Offenbarung vernachläßigten. Zwar ging ſchon der jugendliche Schelling von Fichte's abſtractem »Sichſetzen aus ſich ſelbſt« über zu der abſoluten Identität des Subjects und Objects und verſuchte in ſeinem »Syſtem des transſcendentalen Idealismus« (S. 60) »das Bewußtſein ſich produziren zu laſſen durch die Bewegung dieſer Identität, d. h. durch den transſcendentalen Act des »Ich, durch den alle Dinge produzirt werden ſollen.« — Wir ſehen in dieſer Schrift die Phänomenologie Hegels, welche 7 Jahre ſpäter erſchien, ſchon vorgebildet. Auch hier iſt ſchon die produzirende Thätigkeit der Seele »ein negirendes und dadurch begränzendes Produziren« (S. 69); »das Ich (Selbſtbewußtſein) ſelbſt iſt »der Streit entgegengeſetzter Richtungen (S. 86), und dieſer Widerſpruch iſt ein fortdauernder, unendlicher (S. 88). — Alle Thätigkeit des Ichs geht von einem Widerſpruch in ihm ſelbſt aus; »denn da das Ich abſolute Identität iſt, ſo bedarf es keines Beſtimmungsgrundes zur Thätigkeit außer einer Duplizität in ihm, »und die Fortdauer aller geiſtigen Thätigkeit hängt ab von der

»Fortdauer, d. h. dem beſtändigen Wiederentſtehen jenes Wider»ſpruchs zwiſchen ideeller und reeller Thätigkeit, welche als Gegen»ſatz zwiſchen dem Ich und etwas außer ihm erſcheint« (S. 140). — Die Selbſtproduction des Ich ſollte auf dieſe Weiſe rein innerlich, d. h. rein abgeſondert von allem Wirklichen, durchaus abſtract zu Stande kommen, aber was auf dieſe Weiſe zu Stande kam, waren weiter nichts als die aller Poſitivität entkleideten Allgemein-Begriffe der Thätigkeiten des Bewußtſeins. Hegels Phänomenologie treibt dieſe abſtracte Speculation, welche ein Bild der Reflexion zum Schöpfer des Bewußtſeins macht, auf die höchſte Spitze; nach ihr iſt das Subject, der Geiſt »die einfache reine »Negativität und dieſe das Wahre, was Alles produzirt,« und nur »in der abſoluten Zerriſſenheit findet der Geiſt ſich ſelbſt« (S. 26). — Was iſt nun aber dieſe Negativität? Hören wir ihn ſelbſt Phänom. S. 29: »Die Ungleichheit, die im Bewußtſein zwiſchen »dem Ich und der Subſtanz, die ſein Gegenſtand iſt, ſtatt findet, »iſt ihr Unterſchied, das Negative überhaupt. Es kann als der »Mangel beider angeſehen werden, iſt aber ihre Seele oder das »Bewegende derſelben. — Wenn nun das Negative zunächſt als »Ungleichheit des Ichs zum Gegenſtande erſcheint, ſo iſt es eben »ſo ſehr die Ungleichheit der Subſtanz zu ſich ſelbſt. Was außer »ihr vorgeht, eine Thätigkeit gegen ſie zu ſein ſcheint, iſt ihr eig»nes Thun und ſie zeigt ſich weſentlich Subject zu ſein.« — Alſo die bloße Kategorie oder Ungleichheit treibt das Bewußtſein in Bewegung und damit iſt ſie Subject deſſelben! Die Entwicklung deſſelben beſteht alſo in der bloßen Negation dieſer Negation oder in der Entfernung des Scheins, daß dies eben Geſetzte das Wahre iſt, weshalb denn auch Phänomenologie die Lehre vom Schein des Bewußtſeins bedeuten ſoll (ſ. unten und vergl. Roſenkranz Pſychologie S. 186 und 189). Das abſtracte Moment der Reflexion: Subject = Subject, indem das Subject in jedem Object ſich ſetzen will, aber ſich nicht findet, iſt das Princip dieſer Schein- oder Verflüchtigungs-Lehre des Bewußtſeins; es werden alle anderweitig gewußten Bildungen des Bewußtſeins dieſem terroriſtiſchen Gleichheits-Tribunal nur vorgeführt, um als nichtige aufgelöſt zu werden, bis das Subject zu ſich ſelbſt, d. h. dem Subject = Subject, d. h. zu der »Schädelſtätte des abſoluten Bewußtſeins,« zu dem Nichts, womit die Logik anfängt, gelangt iſt.

So iſt denn die Spekulation noch nicht zu einer poſitiven Auffaſſung der Idee der Entwicklung gelangt. Der Grund davon

liegt in dem Standpunkt des abſtracten Denkens, der wie das Einzelne überhaupt, ſo auch den menſchlichen Geiſt vereinzelte und ihn abſtract aus ſich begreifen wollte, da er doch, wie wir uns im Vorigen überzeugt, nur begriffen werden kann in Gott und der göttlichen Offenbarung, in welche er hineingeſtellt iſt. Eben darum wird es nöthig ſein, daß wir zuerſt unſern Blick auf die Idee der Entwicklung überhaupt richten; denn da der Geiſt ſeine Offenbarungen im Naturſubject realiſirt, ſo iſt es von vorn herein wahrſcheinlich, daß der Begriff der Entwicklung des Geiſtes den der Natur-Entwicklung vorausſetzt. Haben wir die Idee der Entwicklung aufgefaßt, wie ſie auch in der Natur ſich bewährt, ſo ſind wir um ſo mehr außer Gefahr, einen abſtracten Begriff in die Erſcheinungen des Bewußtſeins hineinzutragen.

A. Begriff und Idee der Entwicklung überhaupt.

Der Begriff der Entwicklung ſchließt ſich an den der Zeugung, denn nachdem die Zeugung d. h. das Geſetztwerden eines neuen organiſchen oder ideellen Einzelweſens durch ein anderes, oder zwei andere, geendigt iſt, beginnt die Entwicklung mit dem Sichſetzen, Sichproduziren aus dem durch die Zeugung geſetzten ideellen und individuellen Anfang des Einzelweſens: das Geſetztwerden geht mit dem Beginn der Entwicklung in das Sichſetzen über. Auch der Menſch ſpringt nicht, gleich jener helleniſchen Göttin, mit Einemmale vollendet aus dem Geiſte des höchſten Gottes; er muß durch ſeine That allmälig das Bewußtſein ſich erzeugen und dies fortgeſetzte Erzeugen des Subjects in und aus dem Vorhandenen nennen wir ſeine Entwicklung. Wenn wir nun ſagen müſſen: das Einzelweſen iſt durch die Zeugung und wird in der Entwicklung, ſo iſt dies kein Widerſpruch, denn Sein und Werden beziehen ſich hier auf Verſchiedenes: das Einzelweſen iſt, als bloß erzeugtes, nicht das, was es wird. Wir drücken dies beſtimmter in Gegenſätzen aus, indem wir ſagen: im Anfang der Entwicklung iſt das Einzelweſen als ſolches noch unvollkommen, auf der Höhe derſelben iſt es vollkommen. Da nun aber jedes Einzelweſen, ſei es ein geiſtiges oder ein Naturweſen, nur als ein in ſich ſelbſt Vollendetes, Vollkommenes, Ganzes gedacht werden kann, ſo fragt ſich, worin beſteht die Unvollkommenheit des in ſich vollkommenen Einzelweſens, welche in der Entwicklung zur Vollkommenheit gelangt.

Da das Einzelweſen nur im Ganzen iſt und begriffen wird, ſo kann auch die Unvollkommenheit und Vollkommenheit deſſelben

nur im Verhältniß zum Ganzen erblickt werden. Setzen wir nun das individuelle Einzelweſen dem Ganzen entgegen, ſo iſt im Anfang der Entwicklung das Sichſetzen des Einzelweſens im Ganzen noch auf ein Minimum beſchränkt: das Sichſetzen iſt noch ein Minimum, da es in der eben vollendeten Zeugung als ein geſetztes in die Erſcheinung tritt und das Sichſetzen alſo mit dem durch Andres Geſetzten anfängt. Und eben darum iſt auch das Ganze, in welchem das neugezeugte Individuum ſich ſetzt, noch ein möglichſt geringes. Noch deutlicher wird dies, wenn wir das Sichſetzen näher in ſeiner realen Geſtalt und Offenbarung betrachten.

Daß die Seele, indem ſie ſich im Endlichen offenbart, ein Abbild der Idee, ein organiſches Ganzes erzeugt, haben wir ſchon in der Einleitung als nothwendig nachgewieſen. Betrachten wir nun das Sichſetzen des Subjects als ein werdendes, ſo wird ſich uns dies deutlich darſtellen in dem werdenden organiſchen Ganzen des Individuums. Denn das durch die Zeugung geſetzte Ganze iſt nicht durch das Sichſetzen dieſes neuen Subjects entſtanden, folglich noch kein Organismus dieſes Subjects, denn in anderer Beziehung kann es ein Ganzes ſein. So kann z. B. das Ei nicht als Ganzes dieſes thieriſchen Subjects betrachtet werden, wohl aber kann es in anderer Beziehung ein Ganzes ſein als organiſches Erzeugniß, d. h. das Selbſt, die Idee des Subjects iſt noch nicht durch dieſes Selbſt in dieſem Ganzen geſetzt, ſondern bloß durch einen andern Organismus abbildlich, elementariſch als ein Abbild dieſer Idee. Die Entwicklung iſt alſo ein fortſchreitendes Produziren des organiſchen individuellen Ganzen dieſes Subjects, und da die Idee des Subjects ſich nur in dieſem Ganzen offenbart und realiſirt, ſo iſt auch die Idee des Subjects ſelbſt erſt vollſtändig auf der Höhe der Entwicklung realiſirt. Und endlich, da das individuelle Ganze im univerſellen Ganzen ſich realiſirt, ſo wird ſich die Vollkommenheit der Entwicklung nicht nur in dem immer vollſtändigeren Werden dieſes individuellen organiſchen Ganzen, ſondern auch wiederum durch dieſes in der geringern oder größern Gemeinſchaft mit dem univerſellen Ganzen zeigen. Das Subject iſt alſo in und mit ſeinem individuellen Ganzen in einer beſtändigen Metamorphoſe begriffen; es vollendet ſein Daſein nur in einer fortſchreitenden Folge von Entwicklungsmomenten; in jedem derſelben iſt es ein Ganzes, aber nicht das Ganze des der Idee des Subjects entſprechenden Organismus.

Indem nun das Subject in ſeiner fortſchreitenden Metamor-

phoſe beſtändig neue Offenbarungen der Idee des Subjects erzeugt, ſo entſteht die Frage: aus welchem Grunde entſteht das Neue, welches in dem bereits vorhandenen Ganzen noch nicht enthalten iſt? Hier wird die Idee der Entwicklung durch die Reflexion verfälſcht, indem ſie einſeitig annimmt, das Neue, Werdende müſſe in dem Frühern ſchon vorhanden ſein, wenigſtens der Möglichkeit nach oder potentiâ. So ſelbſt die Hegelſche Schule und unſere Naturforſcher, wie einige Beiſpiele, die wir den klarſten Denkern derſelben entnehmen, zeigen werden.

»Entwicklung,« lehrt Erdmann in ſeiner Geſchichte der neuern Philoſophie (Band I. S. 3), »iſt nichts anderes, als ein »Auseinanderlegen deſſen, was in dem liegt, was ſich entwik»kelt.« Genauer S. 8.: »Entwicklung überhaupt und ſo auch »Entwicklung des Geiſtes iſt ein Fortgehen zum Höhern, oder »vielmehr ein Entfalten des im Niedern ſchon liegenden Höhern; »ſein Leben beſteht in dem Setzen und Zurücknehmen ſeiner Mo»mente und dem Hinübergehen aus den niedern in die höhern.«

Es fragt ſich, wie ſollen wir ein ſolches Liegen des Höhern im Niedern denken? Als ein wirkliches geiſtiges Vorhandenſein doch wohl nicht? Was von den einzelnen Entwicklungsmomenten gilt, das muß auch von der Totalität der einzelnen in der ganzen Entwicklungsreihe gelten, folglich ſchon unmittelbar nach der Zeugung das Ganze der ſpätern höhern Offenbarungen im Subject ſchon irgendwo liegen. Aber iſt denn die menſchliche Seele auf der höchſten Entwicklungsſtufe Nichts als die auseinandergelegte Seele des Embryo oder die ganze jetzige Menſchheit Nichts als ein auseinandergelegter Adam? Was ſollen wir uns denn unter dem Begriff des Liegens denken? Liegt das Höhere im Niederen noch im Schlaf, um im nächſten Moment zu erwachen? Iſt doch auch nach Hegel der Geiſt als Seele »nur der Schlaf des Geiſtes — »der paſſive Nûs des Ariſtoteles, welcher der Möglichkeit nach Al»les iſt« (Encyklop. § 389). Wir ſehen hieraus deutlich, worauf es bei dem »Liegen« ankommt; etwas Wirkliches, Actuelles dürfen wir uns nicht darunter denken; es iſt hier um nichts als um den unbeſtimmten dunkeln Begriff des Möglichen, Liegens, Vermögens u. ſ. w. zu thun, damit nachher die Reflexion aus dieſem Begriff in das Wirkliche hineinſchieben könne, weſſen ſie bedarf. Der Geiſt iſt nach dieſer Theorie alles Mögliche; man braucht ihn ſpäter nur werden zu laſſen, was er, der Möglichkeit nach, ſchon iſt. So haben wir denn als Ausgangs- und Anfangs-

punkt der Entwicklung ein Alles, was nichts Wirkliches oder ein Nichts, was Alles iſt. Daß ein ſolches Alles-Nichts ſich als ein bequemes Schema und Spielwerk für die abſtracte oberflächliche Reflexion darbietet, läßt ſich wohl einſehen, aber begriffen haben wir damit nicht das Geringſte, wenn wir den Grund der Entwicklung in die frühern Momente hineinſchieben.

Und macht nun die in dieſen unbeſtimmten abſtracten Begriffen ſchwankende Reflexion wirklich Ernſt mit dem Liegen des noch Werdenden im Frühern, wie dies ſo ganz gewöhnlich im Leben und in der Wiſſenſchaft geſchieht, ſo führt ſie zum Determinismus. Wird die That des Geiſtes durch etwas im Geiſte bereits vorher Liegendes beſtimmt, d. h. liegt die Entwicklung eines Willensacts z. B. eines verbrecheriſchen ſchon vor der Realiſirung dieſes geiſtigen Acts in der Seele, ſo iſt die That des Verbrechers keine freie und ihm iſt nicht die Schuld beizumeſſen.

In Beziehung auf das organiſche Naturweſen treffen wir bei einem unſerer erſten Naturforſcher Joh. Müller auf eine ähnliche Lehre. Dieſer nämlich lehrt Phyſiologie I. 2. Aufl. S. 23: »Die »ganze Kraft des Eies ruht nur in der Keimſcheibe und da äußere »Einwirkungen für die Keime der verſchiedenſten organiſchen We- »ſen gleich ſind, ſo muß man die einfache aus körnigem formloſem »Stoffe beſtehende Keimſcheibe als das potentielle Ganze des »ſpätern Thieres betrachten, begabt mit der weſentlichen und ſpe- »cifiſchen Kraft des ſpätern Thieres, fähig, das Minimum dieſer »ſpecifiſchen Kraft und Materie zu vergrößern.« Wir ſehen, die Annahme beruht auf dem Vorderſatz, daß der Fortſchritt und das Ganze der ſpätern Entwicklung nicht von Außen in das organiſche Weſen hineingelangen könne, allein dieſer berechtigt uns keineswegs zu jener Annahme. Sehen wir auch von der Behauptung Müllers ab, daß die äußern Einwirkungen für die Keime der verſchiedenſten organiſchen Weſen gleich ſind — eine Behauptung, die bei genauerer Erwägung ſich unhaltbar zeigt, da nicht nur die univerſellen und organiſchen Umgebungen für die verſchiedenen pflanzlichen und thieriſchen Keime ſehr verſchieden ſind, ſondern auch die Einwirkung auf ein beginnendes organiſches Ganze ſich ſehr verſchieden geſtaltet je nach der Verſchiedenheit des die Einwirkung aufnehmenden Ganzen — indeß ſehen wir auch hiervon ab, ſo wäre jener (unvollſtändige) Schluß nur dann nothwendig und haltbar, wenn außer jenen beiden Annahmen des von Innen Vorhandenſeins und des von Außen Hineinkommens nicht ein Drittes

möglich wäre: ein von Innen Hineinkommen aus den theils innerlichen, theils aus den von Außen in jedem Moment hinzukommenden und neu zu bildenden Elementen, alſo ein eigentliches Werden aus dem wirklich vorhandenen Sein. Da das Subject nur als ein unendlich Bildendes aufgefaßt werden kann, und zwar bildend in einem individuellen Ganzen, welches wiederum mit ſeinen mannigfaltigen Elementen in poſitiver Lebensgemeinſchaft mit dem univerſellen Ganzen ſteht: warum ſollten denn in dem Univerſum einer ſolchen individuellen Bildungswelt nicht neue Bildungen hervorgehen? Freilich kommt nichts von Außen plötzlich in das Innere hinein, allein das hindert nicht, daß auch das Aeußerliche, als Element in den Organismus aufgenommen, allmälig zur Erzeugung neuer Bildungen beitrage und ſo in der Totalität der fortſchreitenden Bildungen das Subject ſelbſt als offenbartes ein anderes werde. Allerdings muß im Keim ſchon ein individuelles Ganze und hiermit auch ein ſpecifiſches Bildungsprincip gegeben ſein, aber darum enthält dies ſpecifiſche anfängliche Ganze nicht ſchon das ſpecifiſche ſpätere Ganze oder das Minimum von den dem ſpätern entwickelten Ganzen zukommenden Lebensoffenbarungen. Die letztern ſind beim Thiere Wahrnehmung und willkürliche Selbſtbewegung, dieſe aber können wir unmöglich der Keimſcheibe des Eies auch nur im Minimum zuſchreiben, wie denn auch Valentin (am Schluß der Entwicklungsgeſchichte des Menſchen 1835) den Anfang der organiſchen Functionen des Embryo als eine rein vegetative Thätigkeit bezeichnet. Der thieriſche Keim iſt ein organiſches Erzeugniß des vollendeten Thieres und deſſen höchſter totaler organiſcher Lebensoffenbarung; er trägt daher die Elemente des Ganzen ſpecifiſch in ſich, aber darum nicht die Idealität der organiſchen Offenbarungen, denn dieſe bedürfen einestheils beſonderer individueller Organe, die noch nicht vorhanden ſind, anderſeits einer unendlich erweiterten lebendigen Gemeinſchaft mit dem univerſellen Ganzen, zu der das Subject nur allmälig produzirend und werdend gelangt. Nun behauptet zwar dieſe Theorie auch nur das potentielle Vorhandenſein des ſpäteren Thieres im Keim, aber die potentia iſt gleich der Möglichkeit nur eine leere Höhle, in welcher die Reflexion das Wirkliche, Actuelle, ehe es als ſolches hervortreten ſoll, beherbergt. Wollte man ſich unter dem potentiellen Sein des Einzelweſens etwas Wirkliches denken, ſo beſäße man zweierlei Wirklichkeiten, und die Entwicklung wäre bloß ein äußerliches Thun und Realiſiren des innerlich ſchon

Gethanen, Vollendeten; mit andern Worten: es gäbe keine eigentliche Entwicklung.

Entwicklung alſo, ſetzen wir den bisherigen abſtracten Theorieen gegenüber feſt, iſt nicht Werden des fortſchreitenden Wirklichen aus dem Potentiellen, Möglichen, ſondern ſie iſt das Erzeugen des Wirklichen, was vor dem Entwicklungsmoment noch nicht vorhanden war, was erſt wird in der That der Entwicklung. Es wird aber, weil das Subject vorhanden iſt als dieſe poſitive, ſpecifiſch bildende Idee, bildend in und aus einem individuellen Ganzen in der Lebensgemeinſchaft mit dem univerſellen Ganzen. Der Grund der Entwicklung iſt alſo Eins mit dem Lebensgrunde des Einzelweſens überhaupt; er liegt in dem Geſetztſein des Subjects als Sichſetzendes von Gott in der Totalität der göttlichen Offenbarung; die *potentia* iſt alſo nur unzeitlich, ideell in Gott und dem Ganzen (das Einzelweſen eingeſchloſſen) vorhanden, nicht im Einzelweſen in zeitlicher Weiſe geſetzt.

Dieſer göttliche Grund der Entwicklung offenbart ſich lebendig im Einzelweſen als Trieb. Der Trieb iſt auf nichts anderes gerichtet, als auf Lebensergänzung des individuellen Ganzen aus dem univerſellen. Die Nothwendigkeit des Triebes beruht darauf, daß das Einzelweſen in der Totalität der göttlichen Offenbarung, d. h. alſo in ſich ſelbſt und dem univerſellen Ganzen gegründet und geſetzt iſt, denn wäre das Einzelweſen abſolut in ſich ſelbſt gegründet, ſo bedürfte es keiner Ergänzung, hätte alſo auch keinen Trieb; wäre es aber im univerſellen Ganzen gegründet, ohne zugleich in ſich ſelbſt gegründet zu ſein, wie das bloße Element oder die ſogenannte Materie, ſo würde es, gleich dieſer, ebenfalls keinen Trieb haben. Der Trieb beruht alſo ebenſowohl auf der relativen Selbſtſtändigkeit als auf der relativen Abhängigkeit vom Ganzen. Der abſtracten Reflexion bleibt, nachdem ſie das Einzelweſen von ſeiner realen göttlichen Lebensgemeinſchaft getrennt hat, nichts übrig, als den Trieb aus einem innern Widerſpruch hervorgehen zu laſſen, wie dies von der Hegelſchen Philoſophie bekannt iſt. So iſt z. B. nach Erdmann (in der oben angeführten Schrift S. 19) »der Trieb zur Befriedigung des Hungers hervorgegangen aus »dem Gefühle des Widerſpruchs, daß das Daſein partiell vernich»tet iſt.« Als ob der Hunger, der Nahrungstrieb, aus einem Gefühl hervorgehen könnte! Das Gefühl des partiell vernichteten Daſeins iſt nur ein einzelner Reflex des unbefriedigten Triebes im

natürlichen Selbſtgefühl; dieſer Trieb ſelbſt aber iſt gegründet in der organiſchen Lebendigkeit des Einzelweſens, welche ihre Subſtanz im Ganzen zu produziren ſtrebt. Der Trieb kann unmöglich aus dem erklärt werden, was derſelbe unter beſtimmten Umſtänden, unbefriedigt, im Organismus hervorbringt. Nur dann, wenn das Subject ſeine Lebensergänzung nicht findet, tritt eine Entzweiung ein, die aber nicht Grund, ſondern Folge und begleitendes Phänomen des Triebes iſt, indem die Tendenz, ſich aus dem Ganzen zu produziren, ſich jetzt auf das individuelle Ganze des Einzelweſens ſelbſt wendet. Der Trieb iſt immer eine Lebensoffenbarung des ganzen Subjects in einer beſtimmten univerſellen Richtung; bei den einzelnen Elementen dürfen wir nicht ſtehen bleiben, z. B. mit Carus, welcher (ſ. Syſtem der Phyſiologie, 2. Band, 1839, S. 420) den Hunger bezeichnet als »ein Schmachten der Bildungsflüſſigkeit unſerer Elementargewebe und zumal »der Verdauungsorgane nach Erneuung.« Allerdings vermittelt der Zuſtand dieſer Flüſſigkeit die Empfindung der dem Ganzen nothwendigen Ergänzung, aber nur das Eine und Ganze ſchmachtet; die Bildungsflüſſigkeit iſt nur Element und kann nur durch ein Höheres getrieben werden, nicht ſelbſt einen Trieb haben.

Aus demſelben Grunde, weil nur das Eine und Ganze der Entwicklung fähig iſt, kann dieſelbe auch nicht in einer bloßen Erzeugung von Gegenſätzen beſtehen, wie Carus lehrt (Phyſiologie I. § 22): »Aus dem Einfachen muß der Organismus durch Her»vortreten mehrerer Gegenſätze in demſelben allmälig ein Mehr»faches werden — das allmälige Wirklichwerden der inner»halb eines Organismus ſeiner Idee nach möglichen Gegenſätze »nennen wir die Entwicklung deſſelben.« Auch hier ſehen wir den Begriff der organiſchen Idee nicht feſtgehalten: in der Allheit der Gegenſätze iſt noch nicht das Einzelweſen als Subject geſetzt; dieſes aber iſt das, was ſich entwickelt; die Entwicklung von Gegenſätzen iſt nur ein einzelnes Moment in der Entwicklung des Ganzen, und die Entwicklung iſt eben ſowohl ein Fortſchreiten zur ideellen Einheit und Einfachheit, als zur elementariſchen Mannigfaltigkeit der Gegenſätze, und der Organismus ſelbſt wird durch die letztere kein »Mehrfaches.« Es entſteht die Frage, wie ſich die Entwicklung der Gegenſätze zum Subject ſelbſt verhalte. Dies führt uns auf das Verhältniß des Einzelweſens zum univerſellen Ganzen.

Wie die Seele, ſo exiſtirt auch jedes Naturſubject nur durch

Production im Ganzen der göttlichen Offenbarung, d. h. in ſich ſelbſt und dem univerſellen Ganzen. Das univerſelle Ganze aber kann nur auf endliche getheilte elementariſche Weiſe im individuellen Organismus produzirt werden. Nun haben wir geſehen, daß jedes Höhere nur dadurch zu Stande kommt, daß die bildende Idee des Subjects das vorhandene Niedere in der Lebensgemeinſchaft mit dem Univerſellen bildend durchdringt. Was nun aber von jedem einzelnen Act der Entwicklung gilt, das muß auch von allen Acten, alſo von der Entwicklung überhaupt gelten. Daher das allgemeine Naturgeſetz, daß jede höhere organiſirende Idee nur in der Bildung und Durchdringung der vorhandnen niedern Offenbarungen exiſtirt. So ſetzt die reproduzirende plaſtiſche Kraft des Pflanzenlebens die chemiſchen Prozeſſe voraus, die empfindende Thätigkeit die plaſtiſchen Organe, die Seele Empfindung u. ſ. w., und ſo vereinigt der Menſch in ſeinem Organismus alle niedern Offenbarungen der Naturidee *). Dieſe niedern elementariſchen Offenbarungen werden alſo durch die höchſte bildende Idee des Subjects nicht aufgehoben, vernichtet, ſondern theils umgebildet, theils dienen ſie zur Bildung von Organen für die Idee. Durch dieſe elementariſchen Offenbarungen im individuellen Organismus ſteht derſelbe in Lebensgemeinſchaft mit dem univerſellen Ganzen, denn eine ungetheilte Gemeinſchaft mit demſelben würde ja die Exiſtenz des Individuums aufheben.

Dieſe mannigfaltigen univerſellen Elemente und elementariſchen Thätigkeiten ſind nun das Gebiet der Gegenſätze; in das Eine und Ganze dringen dieſelben nicht ein, oder doch nur als Elemente innerhalb deſſelben, ſo daß ſie zugleich als Theile aufgehoben ſind. Im anfänglichen Keime aber ſind die Gegenſätze noch einfacher, denn einerſeits ſind hier die Elemente (z. B. des thieriſchen Embryo's) noch nicht durch die individuelle Idee des Subjects individualiſirt; anderſeits iſt, was hiermit aufs genauſte zuſammenhängt, die lebendige Wechſelwirkung mit der Außenwelt, dem Univerſellen, jetzt noch ein Minimum. Die Gegenſätze werden mannigfaltiger in dem Maaße, als das Subject ſich immer mehr individualiſirt, d. h. ein individuelles Ganzes erzeugt und dadurch in immer erweiterte elementariſche Gemeinſchaft mit dem Univer-

*) Man hat dies Geſetz in der Zoologie ſogar auf die einzelnen Klaſſen und Gattungen ausdehnen wollen, allein hierzu berechtigt uns weder die Idee, noch die Erfahrung; ſ. Valentin am a. O. S. 592 ff.

ſellen tritt. Da nun aber auch dieſe Mannigfaltigkeit der elementariſchen Thätigkeiten von Anfang an in und aus einem Ganzen ſich bildet, ſo wird das organiſche Abbild der Idee ſich auch in dieſen geltend machen und ein Ganzes, ein organiſches Syſtem in ihnen erzeugen, in welchen die Gegenſätze dann ihre Bedeutung erhalten. Dies Syſtem iſt das der Reproduction, wie man es gewöhnlich nennt, das der Verdauung und Ernährung, denn die Lebensgemeinſchaft mit dem Univerſellen hat die Bedeutung, daß das Einzelweſen ſeine endliche Exiſtenz in und mit demſelben reproduzirt. Auf der Baſis dieſer elementariſchen Exiſtenz offenbart ſich die individuelle Idee des Subjects in ihren poſitiven ideellen Thätigkeiten und Gebilden, und das individuelle Ganze des Subjects offenbart ſich alſo in zwei verſchiedenen organiſchen Syſtemen, die aber keinen Gegenſatz und Widerſpruch bilden, ſondern ſich überall durchdringen. Wir wollen das der individuellen Idee das *ſelbſtweſentliche* oder individuelle nennen, denn in dieſem offenbart ſich das Weſen der Idee, das Selbſt actuell. Das andere wollen wir als das *ſelbſtbeſtändliche* oder ſubſtantielle und univerſelle bezeichnen *).

Aus dem Bisherigen ergiebt ſich, daß die Entwicklung ein poſitiv bildendes Thun des Subjects iſt, indem es die Poſitivität des Niedern, Univerſellen durchdringt und ein Neues, Höheres, Poſitives zum Vorſchein bringt. Dieſe Poſition iſt nun freilich auch mit beziehungsweiſer Negation verbunden: indem die ideelle Thätigkeit das Niedere durchdringt und umbildet, muß ſie das, was dieſer poſitiven Idee im Einzelnen widerſtrebt, ausſcheiden und beſeitigen. Was alſo in der Entwicklung negirt wird, iſt das einzelne Element, welches ausgeſchieden wird, um höhern Zeugungen Platz zu machen. Das Negative, Todte entſteht nur beziehungsweiſe aus dem Lebendigen, und iſt nur beziehungsweiſe an demſelben; das Einzelne erſtirbt nur, weil es der höher ſtrebenden Lebensidee nicht mehr entſpricht und genügt. Daher iſt das Aufheben von frühern Momenten nur ein einzelnes Phänomen und

*) Leibnitz hat den Begriff der Subſtanz überſetzt in Selbſtſtand, verſtand aber darunter ungefähr, was wir Neuern unter dem Begriff des Subjects denken; wir dagegen ordnen jenen dem Begriff des Subjects, *Selbſtweſens* unter und ſo wäre es vielleicht nicht unangemeſſen, den Begriff des dem Selbſtweſen einwohnenden Univerſellen, Endlichen, des individuellen Ganzen als *Selbſtbeſtand* zu bezeichnen. weil das Selbſt darin ſeine Exiſtenz, ſeinen Beſtand, nicht aber ſein Weſen hat; hieran würde ſich dann auch füglich der Begriff des Elements, eines Theils des Selbſtbeſtandes, des *Beſtandtheils* anſchließen.

Moment in der Entwicklung des Subjects, nicht aber, wie die abſolute Philoſophie lehrt, die Entwicklung ſelbſt. So Erdmann am a. O. S. 21: »In jeder Entwicklung wird die höhere Stufe »die ſein, welche die niedere als aufgehobenes Moment in ſich ent»hält, und die höhere Entwicklungsſtufe nur dadurch zu Stande »kommen, daß ſich in der niedern entgegengeſetzte Beſtimmungen »zeigen, die eben zu einer höhern Einheit treiben, welche, jene ent»gegengeſetzten Beſtimmungen als aufgehoben in ſich enthaltend, »die höhere Stufe bildet und die Wahrheit der niedern iſt.« Würde die niedere Stufe durch die höhere aufgehoben, negirt, ſo wäre nicht zu begreifen, wie das Subject ſowohl in ſich ſelbſt eine immer höhere ſelbſtweſentliche Thätigkeit entfaltet, als auch in eine immer mehr umfaſſende Gemeinſchaft mit dem Univerſellen tritt. Dieſe Thatſache ſetzt voraus, daß die niedere Stufe und ihre Beſtimmungen in der höhern immer zugleich reproduzirt werden. Und was wir ſo eben von der organiſchen Idee überhaupt nachgewieſen haben, das gilt auch im Einzelnen des Syſtems und der Thätigkeiten: die That des Subjects muß ſich im individuellen Ganzen darſtellen, objectiviren, und eben ſo das im individuellen Ganzen Dargeſtellte wiederum in die ungetheilte Idee des Subjects aufgenommen werden. Was zu den weitern Beſtimmungen treibt, iſt alſo immer die ideelle Kraft des Subjects mit ſeinem individuellen Ganzen in der Lebensgemeinſchaft mit dem Univerſellen; die einzelnen entgegengeſetzten Beſtimmungen ſind nur Reflexe, nicht Grund der Entwicklung. Das Subject bedarf nicht der Entzweiung, um weiter zu ſtreben; es ſucht die individuelle Uroffenbarung, aus der es erzeugt wurde, in ſich ſelbſt darzuſtellen, und das eben iſt ſeine Entwicklung, und dadurch kommt ſie zu Stande. Da indeß auch durch die niedere Entwicklungsſtufe die Uroffenbarung dargeſtellt wird als ein Ganzes in einer gewiſſen Individualität und Univerſalität, ſo läßt ſich nicht behaupten, daß die höhere Entwicklungsſtufe die Wahrheit der niedern iſt. Das Einzelweſen hat auf jeder Entwicklungsſtufe, da es auf jeder ein Ganzes iſt, eine gewiſſe Vollkommenheit in ſeiner Sphäre und bildet dieſe in poſitiven Offenbarungen aus. Wenn nun auch die höhere Entwicklungsſtufe, der ideellen Kraft des Subjects nach, die niedere in ſich faßt und reproduzirt, ſo verſchwinden doch manche der niedern Sphäre eigenthümliche poſitive Vollkommenheiten. Der Schmetterling iſt keineswegs nur und ganz die Wahrheit der Raupe, und das Mannesalter nicht die Wahrheit der Jugend. Ueberhaupt

werden wir in der Entwicklung des Geiſtes auf niedern Sphären manche poſitive Vollkommenheiten ſehen, welche in der ſpätern Entwicklung verſchwinden, weil die ideelle Kraft des Einzelweſens ſich nicht allumfaſſend nach allen Seiten zugleich ausbilden kann. — Warum ſollte auch Etwas ſeine Wahrheit in einem Andern haben, was erſt ſpäter wird? Nach der abſoluten Philoſophie iſt eigentlich der Embryo der vollkommenſte Menſch, denn da in der frühern niedern Stufe die höhere liegt, dieſe aber die niedere aufhebt, ſo hat die niedere offenbar den Vorzug.

Betrachten wir nun endlich die Realiſation, den Verlauf der Entwicklung überhaupt, ſo iſt derſelbe ſehr verſchieden je nach der Natur des Subjects. Der Anfang der Entwicklung iſt der organiſche oder ideelle Keim, in welchem allerdings die ſpecifiſche Uroffenbarung des Subjects geſetzt iſt, jedoch vorläufig nur elementariſch, d. h. die Uroffenbarung beſchränkt ſich hier noch auf ein poſitives Minimum der Idee ſowohl als des individuellen Ganzen und der univerſellen Lebensgemeinſchaft, ſo daß die anfängliche Offenbarung als ſich offenbarende That eine durchaus verſchiedene iſt von der bei vollendeter Entwicklung gebildeten. Wir dürfen aber die ſpätere Entwicklung nicht zum Maaßſtab der frühern machen, da das, was beziehungsweiſe uns als ein Minimum ſich darſtellt, doch auch eine unendliche Fülle von Offenbarungen in ſich trägt.

Das Ende der Entwicklung iſt mit der Höhe und Vollendung deſſelben, d. h. mit der vollendeten Darſtellung der ſpecifiſchen Uroffenbarung des Subjects gegeben. Für den menſchlichen Geiſt aber, als freies göttliches Weſen, kann keine endliche Uroffenbarung geſetzt ſein; ſeine Uroffenbarung iſt aus Gott und demnach frei das Endliche beſtimmend. Alſo kann nur das Endliche an der Uroffenbarung des Menſchen ein Ende der Entwicklung erreichen. An das Ende oder die Vollendung der Entwicklung ſchließt ſich im Naturſubject zugleich das Erzeugen eines neuen Anfangs, d. h. eines andern Einzelweſens, an. Nach der Vollendung der Uroffenbarung des Naturſubjects erfolgt in dieſem ſelbſt ein allmäliges Abſterben dieſer Organiſation, weil dieſe dem univerſellen endlichen Leben angehört; in der Organiſation des Geiſtes iſt ein Abſterben nicht denkbar, da ſie in und aus Gott iſt und das Endliche, Univerſelle in ihr ungetheiltes Selbſtweſen aufgenommen hat. Auch der Geiſt erzeugt ſchon im irdiſchen Leben organiſche Abbilder ſeiner ſelbſt —; betrachten wir indeß vorläufig die Idee ſeiner Entwicklung.

B. Die Entwicklung des Geiſtes.

Was von der Entwicklung überhaupt gilt, das muß auch auf die Entwicklung des Geiſtes anwendbar ſein; wir ſind daher berechtigt, die bisher gefundenen Grundſätze und Grundgeſetze auf die Entwicklung des Geiſtes zu übertragen. Daß die geiſtige Entwicklung eine freie und ideelle That iſt, alſo nicht in einer äußerlichen leiblichen Organiſation ſich offenbart, iſt allerdings eine Grundverſchiedenheit in der Entwicklung des Naturſubjects und des Menſchen, allein dieſe Grundverſchiedenheit, welche im Folgenden näher zu betrachten iſt, hindert nicht die Anwendung der allgemeinen Geſetze auf dieſelbe, da hier die Uroffenbarung des Menſchen in ihrem allgemeinen organiſchen Werden, nicht wie ſie im einzelnen Individuum durch die freie That im Beſondern geſtaltet wird, betrachtet werden ſoll; von dieſer Verſchiedenheit wird weiter unten die Rede ſein. Verſuchen wir dieſe Grundgeſetze zuſammen zu faſſen.

§ 1. Die Entwicklung des Geiſtes iſt ein fortgeſetztes freies Erzeugen des Subjects aus dem Wirklichen, aus der vorhandenen Selbſtbeſtändlichkeit, nicht aus Möglichkeiten, Potenzen, Vermögen. Folglich iſt auch der Anfangspunkt der Entwicklung, der ideelle Keim nicht in gewiſſen Urvermögen und Empfänglichkeiten oder Anlagen, noch weniger aber mit Hegel in einer Negation des Geiſtigen zu ſuchen (Phänomen. S. 22): »Das Wiſſen, wie es zuerſt iſt oder der »unmittelbare Geiſt iſt das Geiſtloſe, das ſinnliche Bewußtſein,« d. h. jene »ſinnliche Gewißheit,« deren Inhalt bei der Negation des »Hier« durch das »Dort« ſtehen bleibt. Allein, wie dunkel und dumpf auch der ideelle Keim ſich im Anfang der Entwicklung offenbare, ſo iſt doch, der lebendigen That nach, ſchon hierin ein konkretes Ganzes von ideellen Bildungen geſetzt, die ſich freilich nicht zugleich im Subject reflectiren. Die Seele erſcheint hier noch im Naturleben verſunken, aber, um, wie Hegel ſich ausdrückt, die »Möglichkeit des Geiſtes« zu ſein, muß er auch ſchon die Wirklichkeit deſſelben in einem Minimum von Offenbarungen in ſich tragen.

§ 2. Die Entwicklung iſt ein Hervorbringen von neuen in den frühern nicht »liegenden« Offenbarungen, und da das Subject nur im Ganzen ſeiner Offenbarung exiſtirt, und in ihr ſich produzirt, ſo wird in fortſchreitender Entwicklung auch das Subject ein anderes, der ideellen That nach; der geiſtige Menſch iſt in einer wirklichen Metamorphoſe begriffen. Er iſt und ſetzt ſich in

tieſer Metamorphoſe als daſſelbe Individuum, dieſelbe Perſönlichkeit, weil der Geiſt immer in ſich, im Ganzen iſt, ſo weit ſeine Entwicklung reicht, und die Umwandlung, welche immer nur Einzelnes betrifft, ihm gar nicht oder kaum zum Bewußtſein kommt.

§ 3. Der Geiſt entwickelt ſich in und aus dem Ganzen der göttlichen Offenbarung: d. h. zugleich aus ſich ſelbſt, dem individuellen Ganzen und dem Univerſellen; mit andern Worten: die ungetheilte Uroffenbarung des Menſchen in Natur, Welt und Gott darf in der Betrachtung der Entwicklung des Geiſtes nicht vereinzelt, oder was als Einzelnes geſetzt wird, muß auf das Ganze zurückgeführt werden. Müſſen wir nun in der Offenbarung des Geiſtes ein Zwiefaches unterſcheiden: das Selbſt oder göttliche Ebenbild und das endliche Bewußtſein als Abbild der göttlichen endlichen univerſellen Offenbarung, ſo dürfen wir die Entwicklung des einen nicht von der des andern trennen (wie z. B. die abſolute Philoſophie es thut in der Phänomenologie und Pſychologie oder Pneumatologie [nach Roſenkranz]).

§ 4. Der eigentliche Grund und der Trieb der geiſtigen Entwicklung darf alſo nicht in der Entzweiung geſucht werden, ſondern, da der Grund der Entwicklung des Einzelweſens Eins iſt mit ſeinem individuellen Lebensgrunde, mit ſeinem Geſetztſein von Gott in der göttlichen Offenbarung, da ferner die menſchliche Uroffenbarung von Gott aus ſich ſelbſt nach ſich ſelbſt geſchaffen iſt, ſo iſt auch der Grund der geiſtigen Entwicklung nicht in etwas Anderm, Einzelnem zu ſuchen. Dieſer Grund aber kommt im Geiſte zum Bewußtſein als Liebe, die jedoch auf den niedern Entwicklungsſtufen noch erſcheint als Offenbarung der Einigung mit dem Naturgrunde als Luſt, Freude u. ſ. w., als Bewußtſein der Einigung des Menſchen mit dem Menſchen in der Liebe, Freundſchaft, Geſelligkeit, zuletzt aber als Bewußtſein der Einigung mit Gott als Liebe zu Gott oder Frömmigkeit.

§ 5. Die Entwicklung des Geiſtes iſt ein poſitives ſchöpferiſches Bilden und Erhalten. Wie Gottes offenbarende Thätigkeit, allgemein in der Beziehung auf das endliche Object betrachtet, ein Schaffen und Erhalten deſſelben iſt, ſo iſt die Thätigkeit ſeines Ebenbildes ein freies Schaffen in und aus dem Geſchaffenen und ein Erhalten dieſes individuell Geſchaffenen. Folglich iſt die Entwicklung auch hier kein Negiren der frühern Momente, wie die abſolute Philoſophie lehrt (ſ. oben). Roſenkranz (Pſychologie S. 186) ſtellt dieſe Entwicklungs-Theorie des Bewußtſeins ſehr

deutlich auf folgende Weiſe dar: »Die ganze Entwicklung des »Bewußtſeins iſt das Fortgehen von der Enthüllung eines Scheins »zu der eines andern. Das Bewußtſein ſetzt eine Beſtimmung für »ſich als die an ſich ſeiende. Indem es aber ſo das Anſichſein »feſthalten will, verändert ſich ihm daſſelbe; es wird ihm ein an»deres als es zu ſein ſchien. Die neue Beſtimmung wird nun für »die wahrhafte genommen; ſie iſt das geſuchte An ſich. Allein es »muß dieſelbe Negation erleiden. Nur das Negative wird negirt. »Dies Negative iſt der Schein. Ohne daß das Negative »am Poſitiven wäre, würde es nicht Schein, ſondern »gar nichts ſein. Der Schein kann daher in der Entfaltung »des Bewußtſeins nicht vermieden werden; er iſt ein nothwendiges »Element derſelben. Die ſpätere Stufe vernichtet den Schein der »früheren, als wenn ſie für ſich ſchon die ganze Wahrheit wäre. »Dieſe Vernichtung iſt die Erhebung zur höhern Stufe.« — Dieſe Theorie erſcheint, genauer betrachtet, ſchon in ſich ſelbſt leer und haltlos. Beſtände die Entwicklung des Bewußtſeins nur in Erzeugung und Vernichtung des Scheins, ſo iſt nicht zu begreifen, wie daſſelbe hierbei einen Schritt weiter käme; es wäre dadurch ein Hinderniß für das Erkennen des Wirklichen weggeräumt, aber in dieſem ſelbſt noch nicht das Mindeſte gethan und die ganze Entwicklung bliebe ein leeres Spiel mit Scheinen, Schatten oder Reflexen des Bewußtſeins. Iſt nun aber ohne dieſen Schein das Poſitive, der Geiſt und ſeine Offenbarung, gar Nichts, ſo haben wir in der That gar nichts als eine leere Phantasmagorie von Reflexen vor uns, und das Subject, der Geiſt, iſt dann nichts als die leere Wand, auf welcher dieſe Schatten erſcheinen, oder auch, wenn man lieber will, der Prozeß, die Bewegung dieſer Schatten ſelbſt. Hegels Phänomenologie S. 28: »Der Geiſt iſt dieſe Be»wegung, ſich ein Anderes d. h. Gegenſtand ſeines Selbſt zu wer»den und dieſes Andersſein aufzuheben und die Erfahrung wird »eben dieſe Bewegung genannt.«

Da indeß, wie überall ſich zeigt, das einzelne Bewußte nur etwas iſt in der Uroffenbarung des Geiſtes, ſo iſt überall das Poſitive vorhanden, ehe ein Negatives zum Vorſchein kommen kann, und das Negative iſt nur am Poſitiven; negirt werden kann auch hier nur ein einzelnes Element und zwar nur durch das Poſitive und an demſelben. Der Schein zeigt ſich nur an der Wahrheit und kann nur durch ſie beſeitigt werden; ſie aber entſteht nicht durch Beſeitigung deſſelben allein; der Schein iſt ein Einzelnes,

was nur im Ganzen und durch daſſelbe ausgeſchieden werden kann.

Dies poſitive ſchöpferiſche Bilden erfordert alſo zugleich ideelle Reproduction des ganzen individuellen geiſtigen Inhalts, und zwar ſowohl im Einen und Ganzen, im Subject und Selbſtbeſtande, als in den einzelnen Elementen: fortſchreitende Production und Reproduction ſind nirgends von einander zu trennen. Auch der Geiſt alſo ſetzt das Ganze der niedern Productionen voraus; da er aber ſelbſt von Anfang an Alles aus ſich, einem individuellen Ganzen bildet, ſo wird ſich auch das Erzeugte und zu Reproduzirende zu einem organiſchen Ganzen bilden.

§ 6. Die Eine Entwicklung des Geiſtes iſt deshalb, wie die des Naturweſens eine in ſich gegliederte, organiſche, und wie wir dort ein Syſtem der individuellen (ſelbſtweſentlichen) Production und ein anderes der univerſellen (ſelbſtbeſtändlichen) Reproduction, unterſchieden haben, ſo auch hier. Wir haben einerſeits die ſelbſtweſentliche Entwicklung des göttlichen Ebenbildes im Selbſt, anderſeits die ſelbſtbeſtändliche des Abbildes der göttlichen Offenbarung im Bewußtſein, aber beides organiſch vereint, zu verfolgen. Das univerſelle Syſtem, das Bewußtſein, ſteht in elementariſcher Gemeinſchaft mit dem Ganzen der göttlichen Offenbarung, und ſeine Entwicklung kann daher nur in Gemeinſchaft mit dieſer begriffen werden; die ſelbſtweſentliche Entwicklung des Geiſtes wird uns einerſeits als freie auf ihr Urbild, anderſeits auf den ſtets vorhandenen Selbſtbeſtand zurückführen.

§ 7. Wie jede Entwicklung ein Bilden des Subjects in einem beziehungsweiſe ſelbſtſtändigen niedern Leben iſt: ſo auch die des Geiſtes. Wenn nun auch dieſe beziehungsweiſe ſelbſtſtändigen Offenbarungen in der vernunftgemäßen Entwicklung dem Subject untergeordnet bleiben, ſo kann er doch vermöge der Willkür das Höhere dem Niedern unterordnen, oder es können auch, wie beim Naturſubject, anderweitige natürliche Hemmungen des Lebens eintreten, in welchem der Geiſt ſich offenbart. »Alle Entwicklung,« lehrt Steffens (Religionsphiloſophie I. 261), »ſetzt ein Hemmendes voraus, und — welcher Art nun auch dieſe Hemmung ſein »mag — ſo viel iſt einleuchtend, daß alle Hemmung als der dunkle »Grund erkannt werden muß, aus welchem alle Bildung hervortritt.« — Dieſer dunkle Grund iſt und kann nichts Anderes ſein, als das niedere Daſein und Leben, in welchem das Höhere ſich entwickelt: für den lebendigen Organismus das elementariſche und

vegetative Leben, für die Seele das lebendige Weſen. Da der Geiſt in dem für ſich dunkeln Naturgrunde oder Naturſubject ſeine Bildungen realiſirt, dieſes aber eine ſelbſtſtändige Quelle poſitiver Offenbarungen iſt, ſo werden dieſe ſelbſtbeſtändlichen zugleich im Geiſte und im Naturſubject reproduzirten Bildungen auch fortdauernd durch den Naturgrund erregt und unabhängig von dem Wollen des Subjects für daſſelbe zum Vorſchein gebracht oder auch durch die Erſtarrung der Naturlebendigkeit gehemmt und gelähmt. Hemmend oder fördernd kann alſo der dunkle Naturgrund dem Bewußtſein gegenüber treten, nicht aber dem freien Geiſte als ſolchem, denn dieſer ſetzt in ſeiner Sphäre Bewußtſein voraus, und dieſem kann, ſo weit ſein Bewußtſein reicht, keine feſſelnde Macht entgegentreten. In keinem Moment ſeines irdiſchen Daſeins iſt der Menſch ganz Natur oder ganz Geiſt. Denn wenn im wachen Bewußtſein der freie Geiſt in einer in ſich vollendeten Sphäre über dem Naturgrund thätig iſt, ſo iſt die Thätigkeit des letztern dem Geiſte untergeordnet, tritt aber nie ganz zurück; und eben ſo, wenn anderſeits im Schlaf, Traum, Wahnſinn, Krankheit die Thätigkeit des Geiſtes der des Naturgrundes gewichen iſt, und dieſer ohne Maaß und Vernunft die bewußten Bildungen erregt, ſo bleibt doch über dem Naturgrunde das menſchliche Selbſtgefühl, aus dem wir nach der Hemmung wieder zur höhern Offenbarung erwachen. Und eben ſo nach der objectiven Seite: wenn der Geiſt in einem gewiſſen abſtracten Elemente der Reflexion ſich klar und ſicher bewegt, ſo umfaßt er nur Elemente des Erkannten, denn jeder reale Gegenſtand ſteht zugleich dem Bewußtſein als poſitive Thatſächlichkeit im univerſellen Ganzen, alſo in einem nicht durchaus offenbaren Lebensgrunde gegenüber. Ergiebt ſich aber die Seele willkürlich dem Naturgrunde, welche Einigung mit demſelben ſich als Selbſtgefühl der Luſt offenbart — ſo wird das durch dieſe rückſchreitende, entartende Thätigkeit Hervorgebrachte eine Organ für das Böſe. Wir müſſen aber den dunkeln lebendigen Naturgrund nicht mit dem Böſen verwechſeln; das Böſe wird immer durch den freien Geiſt vollbracht im Act des Sichhingebens an den Naturgrund; ohne dieſen wäre freilich das Böſe nicht möglich. Wäre der Naturgrund nicht ſtets lebendig, ſo wäre ſchlechthin unbegreiflich, wie der Geiſt zu dem Nichtigen des Böſen ſich verführen läßt.

Indem wir nun im Folgenden unternehmen, die Organiſation der Geiſtesoffenbarungen zu verfolgen; wird man uns nicht an-

klagen, daß wir die Thätigkeit des Geiſtes zu einem nothwendigen organiſchen Naturprozeß herabwürdigen? Wir können eine ſolche Beſchuldigung ganz und gar zurückweiſen, denn einerſeits ſetzen wir den ideellen organiſchen Prozeß des Geiſtes als einen vom organiſchen Naturprozeß ganz und gar verſchiedenen, obgleich nicht geſchiedenen: die Einigung des Selbſtbeſtandes iſt nicht Einheit. Giebt der Geiſt dem ſelbſtſtändigen Naturſubject ſich hin, ſo geräth er, da er von ſeinem ideellen Lebensgrunde ſich nicht losmachen kann, nothwendig in Entzweiung mit ſich ſelbſt und Gott: das Negative, das ſündlich böſe Thun iſt durchaus ein Werk der Willkür, folglich nicht ein nothwendiges Moment in der Geiſtesentwicklung. Iſt nach der Lehre der abſoluten Philoſophie die Entzweiung ein nothwendiger Durchgangspunkt in der Entwicklung, indem nur durch ſie der Geiſt zur Erkenntniß gelangt, ſo haben wir das Entgegengeſetzte zu zeigen, wie der Geiſt auf jedem Entwicklungspunkte ein mehr oder weniger in ſich vollendetes Ganze offenbart und nur von dieſem Ganzen aus weiter fortſchreitet, wie der Geiſt auch ſelbſtbewußt an dieſem Ganzen feſtzuhalten vermag, ohne ſich der Willkür des Böſen hinzugeben.

Anderſeits, indem wir die Organiſation des Bewußtſeins darſtellen, behaupten wir durchaus nicht, daß der Geiſt ſelbſt dieſer Organismus, oder ein Prozeß ſei, oder, wie Roſenkranz Pſychologie S. 226 lehrt: »Der Geiſt iſt nur, was er thut; ſein Begriff »iſt daher nur als Entwicklung zu faſſen.« — Der Geiſt iſt nie ein Endliches Offenbartes allein, ſondern das über ſeiner Organiſation ſtehende, ſie fortwährend reproduzirende und weiter entwickelnde göttliche Ebenbild, das Supranaturale und Suprarationale, was in Natur und Vernunft ſich offenbart; der Geiſt wird deshalb durch ſeine Organiſation zu keiner That determinirt, ſondern er iſt frei und ſelbſtbeſtimmend in und über derſelben. Wohl ſchließt ſich der Geiſt in jedem Moment mit ſeiner Organiſation zuſammen und wird ſowohl von Andern als von ſich ſelbſt nur in dieſer Organiſation oder Offenbarung erkannt, aber er geht auch in jedem Moment über das Vorhandene hinaus. Allerdings geſchieht das Handeln auf jeder Entwicklungsſtufe nach gewiſſen Geſetzen, aber was durch das Geſetz (= Geſetztſein des vorhandenen Organismus) beſtimmt wird, iſt nicht der Act des Setzens von Seiten des Subjects; das Geſetz gilt nur für das, was durch den Act des Setzens geſetzt wird, für die That in ihrer Offenbarung. Der Organismus, das endliche Abbild der Idee, begrenzt und be-

ſtimmt nicht das Urbild ſelbſt, das Subject, ſondern nur was dieſes frei ſetzt, auf endliche Weiſe. Nie kann die Theorie behaupten: der ſo oder ſo organiſirte, individualiſirte Menſch muß jetzt ſo oder ſo handeln, ſondern ſein freier Wille kann ſich nur auf dieſe Weiſe offenbaren. Die Nothwendigkeit iſt, was die Sphäre des Geiſtes betrifft, nur im Gefolge der Freiheit, ſie kann ihr daher nicht entgegentreten.

Da alle Offenbarung des Geiſtes nur als Entwicklung des Geiſtes angeſehen und nur als ſolche aufgefaßt werden kann, ſo können wir die individuelle Offenbarung des Bewußtſeins nicht genauer darſtellen, ohne auf die Stufe der Entwicklung Rückſicht zu nehmen. Geſchieht das letztere nicht bei Betrachtung der einzelnen Elemente und Prozeſſe, ſo muß nothwendig eine Verwirrung eintreten, wie wir dieſe ſo häufig finden. Nun wird zwar erſt unſere poſitive Betrachtung alle Bildungen in ihrer Entwicklung aufweiſen können; hier können wir nur die Idee der Entwicklungsſtufen im Allgemeinen bezeichnen.

C. Begriff und Idee der Entwicklungsſtufen des Geiſtes.

Wir haben die Entwicklung des Geiſtes als fortgeſetztes Erzeugen und folglich als wirkliche Metamorphoſe des Subjects bezeichnet, d. h. das Individuum durchläuſt in ſeiner Entwicklung ſehr verſchiedene Offenbarungs-Zuſtände, welche, unter ſich verglichen, das Einzelweſen als ein ganz verſchiedenes erſcheinen laſſen. Da es indeß dieſelbe Perſönlichkeit iſt, welche von Moment zu Moment dieſe Metamorphoſe im Einzelnen hervorbringt, ſo weiß ſich auch das Subject als daſſelbe Individuum und ſo ſcheint es nun auch, als ob natürliche Sonderungen in dieſem allmäligen Uebergang von einem Moment zum andern kaum gemacht werden könnten. Allein einestheils geht die Entwicklung nicht ſo einfach progreſſiv von einem Zeitmoment zum andern fort; was von der Entwicklung des Thieres Valentin bemerkt: (Handbuch der Entwicklungsgeſchichte des Menſchen S. 596), »daß der »Gang der Entwicklung für die Beobachtung undulirend, bald »vor-, bald rückwärts ſchreitend erſcheine,« daß »Organe und »Organtheile in dem Laufe ihrer Entwicklung bald ſich inner»lich, wie äußerlich bedeutend ausbilden, um in der Folgezeit »wiederum von ihrer Mannigfaltigkeit von Eigenſchaften zu ver»lieren« — eben dies gilt von der geiſtigen Entwicklung. So-

wohl im Leben der Individuen wie der Völker ſehen wir Perioden, wo die Entwicklung raſch fortſchreitet und andere, worin ſie ganz ſtille zu ſtehen ſcheint — freilich wohl nur ſcheint, denn im Einzelnen bleibt der Menſch gewiß nie auf demſelben Punkte ſtehen und größere Entwicklungen werden oft während des ſcheinbaren Stillſtehens vorbereitet. — Jedenfalls aber giebt es, worauf es hier ankommt, Entwicklungspunkte, wo die Entwicklung einen neuen Anfang zu nehmen ſcheint. Ein ſolcher Entwicklungspunkt iſt im Leben des Naturſubjects die Geburt, wo die Entwicklung, indem das Einzelweſen ſelbſtſtändig in das planetariſche Leben eintritt, mit freier Selbſtbewegung und Empfindung einen neuen Anlauf nimmt. Im geiſtigen Leben der Menſchen tritt ein ähnlicher Entwicklungspunkt ein, wenn der Menſch zum Bewußtſein der Menſchheit erwacht. Dieſer Uebergang iſt durch frühere Entwicklungen vorbereitet, aber er ſelbſt verſchwindet nicht im allmäligen Werden; er kommt mehr oder weniger zum Bewußtſein des Individuums. Im Leben der Völker iſt dies die Periode, wo die Staatenbildung beginnt: ſie fangen an, ihrer bewußt zu werden, ſie erfinden die Schrift oder nehmen fremde an und treten, mit Einem Wort, in die Geſchichte ein.

Es ſondert ſich uns alſo der Weltmenſch vom ſogenannten Naturmenſchen ab. Im Naturzuſtande ſehen wir das menſchliche Selbſt noch in der innigſten Gemeinſchaft mit der Natur begriffen, ſowohl mit der äußern als der eignen Naturlebendigkeit hingegeben. Freilich iſt auch hier ſchon eine Gemeinſchaft des Menſchen mit dem Menſchen und mit Gott, alſo die Elemente des höhern Menſchen ſind vorhanden, aber ſie ſind noch dem natürlichen Element untergeordnet: die höhern Offenbarungen werden noch leicht durch Hingeben an das natürliche Selbſtgefühl verdunkelt und verderbt.

Wenn es für die Beobachtung oft ſchwierig ſein möchte, zu entſcheiden, ob ein Menſch noch als Naturmenſch oder ſchon als Weltmenſch zu betrachten ſei, ſo thut das der Wahrheit des Begriffs eben ſo wenig Eintrag, als wenn wir auf der unterſten Stufe des Lebens Naturweſen finden, bei denen es ungewiß bleibt, ob ſie Pflanzen oder Thiere ſind, aber der Unterſchied zwiſchen beiden wird dadurch nicht aufgehoben. Das menſchliche oder das Selbſt-Bewußtſein einigt ſich mit der Gemeinſchaft, in der der Menſch lebt; er iſt ſich ſeines Thuns im Zuſammenhang mit der Natur und Gemeinſchaft bewußt und bezieht ſein Denken und

Thun auf dieſes weltliche Selbſt eben ſo ſehr, als auf das natürliche. Allerdings ſinkt er vermöge der Luſt und Willkür auch häufig zum bloß natürlichen Selbſtgefühl herab, aber das Bewußtſein des höhern bleibt in ihm lebendig und bekämpft dieſe Hemmungen. Gott offenbart ſich dem Weltmenſchen nicht mehr als ein einzelnes Nuturweſen, Fetiſch u. ſ. w., ſondern als höchſt mächtige ausgezeichnete menſchliche Perſönlichkeit. Aber im Kampf mit der Willkür und der Luſt verliert das weltliche Selbſt ſeine Selbſtſtändigkeit; es entzweit ſich mit ſich ſelbſt; es verdunkelt durch das Hingeben an die egoiſtiſche Luſt das Bewußtſein des Höhern und Göttlichen. Soll es daher eine durchaus ſelbſtſtändige höhere Entwicklung geben, ſo muß noch ein anderer neuer Entwicklungspunkt eintreten, und dieſer iſt mit der Erlöſung Jeſu Chriſti gegeben, wodurch die Bildung eines »neuen Menſchen« bedingt iſt. Jetzt erſt in der geiſtigen Gemeinſchaft mit Gott, dem allwiſſenden allmächtigen Vater der Liebe, wird der Menſch wahrhaft frei, er vermag jetzt ſiegreich jene Dämonen des Böſen zu bekämpfen; jetzt erſt kann der Geiſt in ungetrübtem Selbſtbewußtſein die Ideen des Guten, Wahren und Schönen ergreifen und ausbilden: eine höhere Entwicklungsſtufe als dieſe iſt für das irdiſche Leben nicht denkbar, denn innerhalb dieſer vermag der Geiſt ins Unendliche hin ſich zu entwickeln. Dieſe neue Entwicklungsſtufe, die Wiedergeburt des Menſchen, kommt aufs beſtimmteſte zum Selbſtbewußtſein. Die erſte Stufe oder der Naturzuſtand ſtellt gewiſſermaßen das embryoniſche Leben des geiſtigen Individuums dar; die Seele muß hier erſt allmälig die Elemente und den Selbſtbeſtand ſich erzeugen und hierin erſt eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit erlangen, ehe ſie in das univerſelle gemeinſame Leben der Menſchheit eintritt. Die weltliche Entwicklungsſtufe kann mit Leſſing als die Erziehung des Menſchengeſchlechts zu ſeiner göttlichen Beſtimmung betrachtet werden. Eine genauere Betrachtung der Entwicklungsſtufen führt uns auf die allmälige hiſtoriſche Entwicklung der Menſchheit zurück; hier ſollte nur die Idee im Allgemeinen bezeichnet werden, welche die beſondere Betrachtung zu berückſichtigen und näher auszuführen hat. Denn angeſchaut werden kann die Idee der Entwicklung nur in den wirklichen Offenbarungen des Geiſtes, deren Idee jetzt zunächſt genauer zu beſtimmen iſt.

III. Die Seele in ihrer individuellen einzelnen Offenbarung.

Nachdem wir die Uroffenbarung in ihrem univerſellen Daſein und Werden, in ihren allgemeinen Grundbedingungen betrachtet haben, können wir jetzt derſelben näher treten, um das individuelle geiſtige Ganze in ſeiner organiſchen Gliederung, in ſeiner Darſtellung im Endlichen, Einzelnen anzuſchauen, denn nur in der Entwicklung aus dem Ganzen kann jede Geiſtesoffenbarung begriffen werden. Die bisherige Pſychologie dagegen ſetzte gewiſſe urſprüngliche Vermögen der Seele oder elementariſche Grundprozeſſe der Seelenthätigkeiten voraus und ſuchte aus dieſen das Weitere abzuleiten. Wir haben daher zuerſt einen kritiſchen Blick auf dieſe Theorieen zu richten, um ſodann zum Begriff der verſchiedenen Geiſtesoffenbarungen überhaupt überzugehen. Nachdem wir eine Idee derſelben gewonnen haben, werden wir zu einem kurzen Ueberblick der organiſchen Gliederung der Geiſtesoffenbarungen fortſchreiten, wobei wir nicht umhin können, die verſchiedenen Entwicklungsſtufen derſelben zu berückſichtigen. Dies führt uns zuletzt zur Betrachtung desjenigen, was durch die freie Entwicklung der organiſchen Gliederung in der Seele wird, der Individualität, die wir dem letzten Capitel dieſer allgemeinen Betrachtung vorbehalten. Daß wir hierbei alles Eingehen ins Einzelne vermeiden müſſen, verſteht ſich von ſelbſt, da es hier nur darauf ankommt, vom Ganzen aus das Einzelne verſtehen zu lernen.

A. Kritik der Theorieen der Vermögen und der elementariſchen Prozeſſe.

Bei der Auffaſſung der Geiſtes-Offenbarungen kommt Alles darauf an, wie man das Verhältniß des Sich-Offenbarenden zum Offenbarten denkt oder vorausſetzt. Am nächſten liegt es der Reflexion, auch hier das Verhältniß der Urſache und Wirkung vorauszuſetzen. Dies konnte auf zwiefache Weiſe geſchehen: entweder man denkt ſich die Urſächlichkeit der Seele als eine unendliche, abſolute, oder als eine endliche im Zuſammenhang der endlichen Urſachen und Wirkungen ſtehende. Wir müſſen hier von vorn herein auf die Einſeitigkeit der vereinzelnden Reflexion aufmerkſam ſein, welche die Kategorieen *entweder* des Unendlichen, *oder* des getheilten endlichen Daſeins auf die Seelenoffenbarung anwendet, da doch der Geiſt in Gott ein endliches Weſen und im Getheilten, End-

lichen ein unendliches iſt, folglich beide Kategorieen auf dieſelbe angewendet werden müſſen. Die erſte Anſicht nun betrachtet die Seele als eine durchaus in ſich abgeſchloſſene Subſtanz, Monade und ſtattet dieſelbe mit den verſchiedenen (unwirklichen) Urſächlichkeiten für die Erſcheinungen des Seelenlebens aus; dieſe Urſächlichkeiten aber ſind, wie ihre Wirkungen nur im Einzelnen wirklich vorhanden und wirkſam; es ſind Möglichkeiten, wirkſam zu ſein, die, dem freien Subject zugeſchrieben, als Vermögen zu betrachten ſind. Dieſer unbeſtimmten Vermögen-Theorie ganz entgegengeſetzt iſt die andere, welche die Seele als beſtimmte endliche Urſächlichkeit und daher auch Wirkung ſetzt, und daher dem Mechanismus und Determinismus nicht entgehen kann; ihr beſteht die Seelenoffenbarung weſentlich im Vorſtellen und den Modifikationen deſſelben.

Was zuerſt die Theorie der Vermögen betrifft, ſo würde es uns hier viel zu weit führen, auf die Geſchichte derſelben einzugehen. Die Offenbarung des Bewußtſeins iſt nach ihr durchaus der Willkür untergeordnet und äußerlich getheilt: Gemüth, Verſtand, Phantaſie, alle dieſe kleinen Statthalter der Seele haben ihre eigene Herrſchaft; wie ſie ſich dabei zum oberſten Regenten ſelbſt und zum Ganzen verhalten, bleibt unbeſtimmt, und deshalb pflegen ſie denn auch in ihren Handlungen ſehr eigenmächtig und geſetzlos zu verfahren: bald iſt es die Phantaſie, welche die Zügel der Herrſchaft ergreift, bald unterdrückt das Gemüth den Verſtand oder dieſer jenen, und es läßt ſich nicht beſtimmen, wo das Recht oder Unrecht dieſer kleinen Tyrannen aufhört. Es gewährt uns dieſe pſychologiſche Theorie des vorigen Jahrhunderts faſt ein Gegenbild des damaligen deutſchen Reichs. Ein höchſter Regent, die Seele, ſitzt auf dem Thron in hohen Würden und mit vielen Titeln geſchmückt, aber er hat in der That über das Ganze faſt gar keine Gewalt; an ſeiner Stelle herrſchen die einzelnen Vermögen als Fürſten, erheben ſich bald gegen, bald für das Reich, bald ſtreiten ſie untereinander. Aber auch ihre Gewalt war nicht ſelten ſehr prekär, denn die untern Vermögen mit ihren beſondern Privilegien hatten gewöhnlich mehr reelle disponible Macht, und konnten ſich Vieles erlauben: ſo konnte z. B. das untere ſinnliche Begehrungsvermögen für gewiſſe Perioden ſich der höchſten Gewalt bemächtigen, ohne daß den obern Begehrungsvermögen die Sache ſehr zu Herzen gegangen wäre. Der hohen Geiſtlichkeit der religiöſen Ideen und Vernunftbegriffe war zwar hohe Ehre und auch große weltliche Macht zugeſtanden, aber gegen die untern Vermö-

gen konnten ſie nicht viel ausrichten und hielten es heimlich mit ihnen. — Kants Kritik der reinen Vernunft berief die verſchiedenen Stände zuerſt zu einer General-Verſammlung; er ging darauf aus, dem vernachläßigten tiers-état der Erfahrung ſein Recht zu verſchaffen, allein die konſtituirende Verſammlung der Kategorieen warf ſich ſtatt der Seele ſelbſt zum Geſetzgeber auf. Hierdurch wurde das Band der ſcholaſtiſchen Feudal-, d. h. Vermögen-Herrſchaft, auch hier gelöſt, und die Revolution der neuern Philoſophie nahm mit dem Terrorismus der Freiheit und Gleichheit im Fichtiſchen und Schellingſchen Syſtem ihren Anfang. Das ancien régime wurde verbannt, behielt aber in der gewöhnlichen Pſychologie ſeine Freunde. Später hat ihnen beſonders Herbart den Krieg erklärt, allein wie verſtändig er auch gegen ſie eifert und bei ſeiner Mechanik und Statik der Vorſtellungen ſie entfernt, ſo kehren ſie doch im analytiſchen Theile, der von den einzelnen poſitiven Erſcheinungen des Bewußtſeins handelt, ſo wie auch im Lehrbuch der Pſychologie zurück. So iſt denn der Kampf zwiſchen der alten Dynaſtie der Vermögen und den verſchiedenen neuern Mächten noch nicht entſchieden. Ob der abſolute Begriff der Hegelſchen Philoſophie, oder die ſchwebenden Vorſtellungsreihen Herbarts oder die »Urvermögen, Reize und Angelegtheiten« Benecke's den Sieg gegen ſie behalten, iſt noch ſehr zweifelhaft. Eine konſtitutionelle Monarchie der Seele iſt in dieſen Theorieen keineswegs vorbereitet, und noch neuerlich haben die Vermögen gegen Benecke einen Vertheidiger gefunden in Fries (Vorrede zur 2. Ausgabe der pſychiſchen Anthropologie, 2ter Band S. X ff.): »Alles bleibende Eigenthum des Geiſtes beſteht in Vermögen zu Thätigkeiten und nicht in den vorübergehenden Thätigkeiten ſelbſt,« und weiterhin: »So beſchreiben wir das Innere des menſchlichen Geiſtes nur nach dieſen Vermögen und ſetzen voraus, daß der Menſch in jedem Augenblicke viel mehr in ſeinem Geiſte habe, als was er eben in ſeinen Thätigkeiten ſich und andern zeigt, denn wir nehmen den Beſitzſtand des geiſtigen Lebens nicht unmittelbar nach den Geiſtesthätigkeiten, ſondern nach den andauernden Vermögen zu denſelben.« Freilich muß als geiſtiger Beſitzſtand das Andauernde betrachtet werden; dies aber iſt im Geiſte nicht das Vermögen zu den vorübergehenden Thätigkeiten, denn dies würde, wie die einzelnen Thätigkeiten, ein Vorübergehendes ſein, ſondern nur dasjenige im Geiſte iſt wirklich dauernd, was in allen vorübergehenden Thätigkeiten voraus- und mitgeſetzt iſt. So ſchätzen

wir ſchon im gewöhnlichen Leben auch den irdiſchen Beſitzſtand eines Mannes nach einzelnen Einnahmen und Ausgaben, obgleich darin keineswegs der ganze Reichthum zum Vorſchein kommt, aber das Einzelne iſt hier Ausdruck des realen Ganzen und ein weltliches Vermögen als bloße Möglichkeit zum Ausgeben würden wir nicht anerkennen. Nur aus dem Wirklichen kann Wirkliches ſich offenbaren und entwickeln. Indem wir eine wirkliche Thatſache des Bewußtſeins auf ein Vermögen zurückführen, haben wir gar nichts erklärt, wir haben nur gedacht, daß die Seele dieſe Thatſache hervorbringen kann; dieſes Können aber iſt's eben, was erklärt werden ſoll; dieſe Vermögen alſo bedürfen ſelbſt der Erklärung. Soll das Vermögen mehr ſein als eine leere Höhle oder als eine Schublade, worin die Reflexion eine gewiſſe Wirkſamkeit einſperrt und aufbewahrt, ſo müſſen wir uns darunter ein entwikkeltes ideelles Daſein im Geiſte denken, was nicht möglich, ſondern dauernd wirklich iſt, nur nach verſchiedenen einzelnen Richtungen hin, mit beſondern vorübergehenden Beſtimmungen. Nun iſt aber das ideelle Daſein ein im Weſentlichen untheilbares; folglich kann das ideelle Total-Vermögen nicht in ſolche einzelne äußerliche Fächer getheilt werden; die Theilung kann hier nur eine ideelle ſein, d. h. eine ſolche, bei welcher das Getheilte in ſich ſelbſt ein Ganzes iſt und aus dem Ganzen entſpringt. Die Begriffe der Vermögen bezeichnen nur allgemeine abſtrahirte Gattungsbegriffe, unter denen keineswegs das ganze ideelle Daſein begriffen iſt, wie ſich dies leicht zeigen läßt.

Man hat nämlich allgemein die Mannigfaltigkeit der Vermögen auf 3 Grundvermögen, von Andern als Grundprozeſſe des Bewußtſeins bezeichnet, zurückgeführt und zwar bekanntlich (Kants Kritik der Urtheilskraft, S. XXII): das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Luſt und Unluſt und das Begehrungsvermögen, an deren Spitze Kant Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft ſtellt. Bleiben wir bei dem Gefühl und Begehren, als Offenbarungen des Selbſt, ſtehen und fragen: was iſt der eigentliche Inhalt dieſer Begriffe? Nichts Anders, als eine gewiſſe allgemeine Form der Offenbarungen des Selbſtgefühls, und die beiden Begriffe bezeichnen hierin den elementariſchen Gegenſatz des Inſichbleibens und Außerſichherausgehens. Wie iſt es aber nun möglich, aus dieſem allgemeinſten Gattungsbegriffe die individuelle geiſtige Verſchiedenheit der ideellen Offenbarungen abzuleiten und aus denſelben begreiflich zu machen. Kein Wunder, daß man in Streit

darüber geräth, ob die Religiöſität auf ein Gefühl, auf das Wollen oder auf das Erkennen zurückzuführen iſt, denn es iſt ganz unmöglich, das höhere ideelle Gebilde aus einem einzelnen Elemente zu erklären; es iſt gerade, als ob man ein organiſches Naturgebilde auf das Element der Luft, des Waſſers oder der Erde zurückführen wollte, da doch alle dieſe irdiſchen Elemente im Naturleben, wie jene geiſtigen Elemente in allem wirklichen Geiſtesleben wirkſam ſind. Oder können wir etwa die Liebe als ein Gefühl oder eine Begehrung, oder auch als eine Zuſammenſetzung aus beiden verſtehen? Es führt demnach eine Analyſe ſolcher empiriſch aufgefaßter allgemeiner Gattungsbegriffe zu einer nur oberflächlichen und einſeitigen Auffaſſung der Erſcheinungen. So wird auch von dieſer Theorie allgemein das Begehren oberflächlicher Weiſe mit dem Wollen zuſammengeworfen, obgleich es himmelweit davon verſchieden iſt. Jedes Begehren, mag es nun die natürliche Begierde oder das mehr ſeelenhafte weltliche Begehren und Streben ſein, führt uns auf einen vorhandenen Zuſtand, auf einen Trieb zurück; die Seele empfängt denſelben, ohne ihn vorher zu wollen. Das Wollen dagegen iſt von dieſen einzelnen vorhandenen Beſtimmungen durchaus unabhängig, da es eben ſowohl von denſelben ſich entfernen als denſelben folgen kann; das Wollen iſt als Act der Selbſtbeſtimmung durchaus verſchieden von einem Act der einzelnen Selbſtbeſtimmtheit oder Selbſtbeſtändlichkeit. — Woraus denn aufs klarſte hervorgeht, daß wir bei jenen allgemeinen Gattungsbegriffen und bei der Vermögen-Theorie überhaupt nicht dürfen ſtehen bleiben.

Die Willkür der Vermögen-Theorie rief die entgegegeſetzte des Determinismus hervor, nach welcher die Urſache der neuen Offenbarung in allen Beſtimmtheiten des Bewußtſeins ſchon geſetzt ſein muß oder vom Unendlichen her beſtimmt wird. Bei dieſer Theorie verſchwindet die Seele als Subject gänzlich, denn wenn ſie auch als das thätige Subject des Bewußtſeins gedacht wird, ſo iſt ſie doch den elementariſchen determinirten einzelnen Beſtimmungen unterworfen und folglich nicht Subject im eigentlichen ideellen Sinne. Spinoza hat dieſe Anſicht am entſchiedenſten ausgebildet, in naturaliſtiſcher, materialiſtiſcher Entartung tritt ſie auch bei vielen Andern hervor. Dieſe Anſicht kann keine urſprüngliche Mannigfaltigkeit der Seelenoffenbarungen vorausſetzen, denn dieſe würde die einfache nothwendige Verkettung der Urſachen und Wirkungen in denſelben aufheben. Sie leitet alle andere Geiſtesthätigkeit aus der

Reflexion aus dem Vorſtellen und Erkennen ab. Sehen wir von dem Determinismus ab, den Viele von vorn herein zu vermeiden ſuchten, ſo iſt dieſe Anſicht eine auch jetzt noch ſehr weit verbreitete: wir wollen nur an Herbart, Stiedenroth, Hegel, Joh. Müller, den Naturforſcher erinnern. Wir haben ſchon in der Einleitung auf die Nichtigkeit der Anſicht hingewieſen, daß die Seele in einem Prozeß von Vorſtellungen oder Gedanken aufgehe und unſere ganze Theorie iſt eine Widerlegung dieſer Anſicht. Prüfen wir jedoch die Gründe, worauf ſie ſich ſtützt; dieſe finden wir am klarſten bei Joh. Müller (nach Stiedenroth) in dem Abſchnitt ſeiner Phyſiologie über das Seelenleben **II.** S. 528: »Wir können uns »ein bloßes und von den Vorſtellungen iſolirtes Bewußtſein ſchwer »denken; auch das Selbſtbewußtſein iſt Bewußtſein einer Vorſtel»lung. Die Annahme, daß das Bewußtſein die lebhafteſte, d. h. »die wirkliche Vorſtellung iſt, ſcheint zur Erklärung der Erſcheinun»gen zu genügen. Der Prozeß des Vorſtellens wird hierdurch zu »einem einfachern Vorgang, bei dem es nur darauf ankommt, die »Geſetze zu erkennen, nach welchen die Vorſtellungen lebhaft oder »bewußt oder wirklich werden und aus dem Chaos der möglichen »Vorſtellungen heraustreten, während bei der Vorſtellung eines »von den Vorſtellungen getrennten verſchiedenen Bewußtſeins im»mer wieder ein unerklärtes hinter den Vorſtellungen liegt.« Unterſuchen wir zuerſt die poſitive Behauptung, daß dieſe Theorie genüge. Vor Allem fragt ſich, wie können nach dieſer Theorie die Thatſachen der Selbſtbeſtimmung und des Gemüthslebens aufgefaßt werden? Der Wille k a n n nach dieſer Theorie offenbar nichts anders ſein, als die lebhafteſte Beziehung einer Vorſtellung, welche nach mechaniſchen Geſetzen »aus dem Chaos der möglichen »Vorſtellungen heraustritt,« eine Anſicht, die Müller ſelbſt anderswo verwirft und zu widerlegen ſucht (ſ. **II.** S. 93 und 98), da ſie die Selbſtbeſtimmung aufhebt. Denn woher ſollte eine freie Beſtimmung dieſer Beziehung der Vorſtellung kommen, da außer dieſer lebhafteſten Vorſtellung entweder keine andere oder doch nur untergeordnete vorhanden ſind, da vor ihr und hinter ihr das dunkle Chaos der Möglichkeit ſich eröffnet und folglich kein höherer Lichtſtrahl des Subjects dieſelbe erreichen kann, da ſie ohnedies in dieſer das Wollen beſtimmenden Lebhaftigkeit durch den Prozeß ſelbſt geſetzt wird. An die Stelle des Subjects tritt hier nothwendig der Prozeß entweder der ſich hemmenden und fördernden Vorſtellungsreihen Herbarts, oder der Prozeß der abſoluten Methode,

oder irgend ein anderer durch den Mechanismus beſtimmter elementariſcher Prozeß des Vorſtellens oder Denkens, ſo daß in einem ſolchen Prozeß die Thatſachen des Gemüths verſchwinden, das göttliche Ebenbild in ſeinem menſchlichen einigen Sein ſich nicht offenbaren kann. Das Selbſt offenbart ſich nur als ein ſich ſelbſt reflectirendes vorſtellendes Compoſitum von einzelnen Elementen, die ihm angehören (ſ. Müller II. S. 536, Herbart II. S. 279 ff.) oder die es im abſoluten Prozeſſe von ſich abſtößt, negirt. Ueberhaupt bleiben die Thatſachen des Gemüthslebens bei allen dieſen Theoretikern von Spinoza und Locke an bis auf Hegel, Herbart, Joh. Müller theils ganz vernachläßigt, theils werden ſie als bloß natürliche oder krankhafte Erſcheinungen angeſehen.

Freilich wird durch jene Annahme, das Bewußtſein ſei die lebhafteſte Vorſtellung, die Theorie anſcheinend einfacher, aber ſie wird zugleich auch eine dürftige und muß ſich, da ſie überall im Dunkeln tappt, auf allen Seiten mit Möglichkeiten umgeben, aus denen das Wirkliche entſtehen ſoll. Die wirkliche Vorſtellung ſoll ſich gefallen laſſen, »aus dem Chaos der möglichen« herauszutreten, aber wo exiſtirt ein »Chaos von möglichen Vorſtellungen,« außer in der Reflexion der Pſychologen? Jedenfalls wäre dieſes Chaos ein nach dieſer Theorie »unerklärtes hinter oder vor den »Vorſtellungen,« denn wie ſollen mögliche Vorſtellungen wirklich ſein oder ſich offenbaren, wenn die wirklichen Vorſtellungen die einzigen Offenbarungen des Bewußtſeins ſind? Durch dieſe vorausgeſetzten Verhältniſſe der wirklichen Vorſtellungen zu möglichen wird dieſe Theorie ſo komplizirt, als es nur eine ſein kann.

Selbſt die elementariſchen Offenbarungen des Begehrens und des Gefühls werden von dieſer Theorie nur negativ aufgefaßt. Wenn z. B. Herbart das Gefühl definirt als »diejenige Beſtim»mung des Bewußtſeins, da ein Vorſtellen zwiſchen entgegenwir»kenden Kräften eingepreßt ſchwebt, — einen gepreßten Zuſtand —« (Pſychologie II. S 72), ſo hat er theils nur ein phyſiologiſches Phänomen, theils nur eine äußerliche Umgränzung deſſelben, nicht aber das Phänomen als ein geiſtiges bezeichnet. Eben ſo, wenn er das Begehren als »Hervortreten einer Vorſtellung, die ſich ge»gen Hinderniſſe aufarbeitet« (II. 73, 402) begreift, ſo iſt hiermit nur ein einzelnes Merkmal des Phänomens angegeben, nicht aber daſſelbe in ſeiner Poſitivität, die uns auf den Trieb zurückführt, begriffen. — Eben ſo faßt bekanntlich Hegel das Gefühl nur ne-

gativ und phyſiologiſch als thieriſche Offenbarung auf. Doch hierauf müſſen wir ſpäter zurückkommen.

Wollten wir auch mit dieſer elementariſchen Theorie annehmen, das, was über den einzelnen vorübergehenden Vorſtellungen ſich in der Seele offenbare, ſei nur eine dunklere oder hellere Vorſtellung des Ganzen (denn um Worte wollen wir nicht ſtreiten): ſo wäre dieſe Vorſtellung des Ganzen doch, ihrer ideellen weſentlichen Natur nach, von den gewöhnlichen vorübergehenden Vorſtellungen ganz verſchieden; ſie müßte auch ſo als ideeller Ausgangspunkt für die letztern betrachtet werden, wogegen die elementariſche Theorie bei den einzelnen Erſcheinungen ſtehen bleibt oder dieſelben doch nur in dem Prozeß des Gegenſatzes und der Verſchmelzung betrachtet.

Was nun aber die kritiſche Behauptung Joh. Müllers betrifft, daß bei der Annahme eines von den Vorſtellungen verſchiedenen Bewußtſeins ein unerklärtes hinter den Vorſtellungen liege, ſo trifft dieſe Kritik allerdings alle diejenigen Theorieen, welche eine nicht nur von den Vorſtellungen verſchiedene, ſondern auch geſchiedene (iſolirte) und durchaus unabhängige unmittelbare Offenbarung des Selbſtbewußtſeins annehmen. Sie trifft daher nicht nur die gewöhnlichen Theorieen vom Willen, die denſelben als reine Willkür ganz unabhängig von dem wirklichen Bewußtſein darſtellen, ſondern auch die Theorieen des unmittelbaren Gefühls des ältern Carus und einigermaßen auch die Schleiermachers, in ſo fern ſie nämlich zwar keineswegs das unmittelbare Gefühl vom Denken getrennt wiſſen will, demſelben jedoch eine vom Denken ganz unabhängige Entwicklung zuſchreibt. Auch das, was im Geiſte über den Vorſtellungen liegt, kann in der untheilbaren, ideellen Offenbarung nichts durchaus Unmittelbares, von der Entwicklung des Denkens Unabhängiges ſein: es muß vielmehr die Offenbarung deſſelben zugleich in und über dem Denken nachgewieſen werden. Treten wir jetzt der Offenbarung des Bewußtſeins näher.

B. Idee der Offenbarung des Geiſtes überhaupt und der einzelnen Offenbarungsformen.

Wir haben ſchon öfters Gelegenheit gehabt, auf die Nothwendigkeit des ungetheilten Bewußtſeins hinzuweiſen; ſuchen wir jetzt daſſelbe in ſeiner Thatſächlichkeit nachzuweiſen. Schleiermacher hat zuerſt mit Beſtimmtheit auf dieſe poſitive göttliche Offenbarung in unſerm Geiſte als unmittelbares Selbſtbewußtſein oder

Gefühl hingewieſen, allein wie große Verdienſte dieſer tief zu verehrende Weiſe auch um die Theorie des religiöſen Bewußtſeins hat, ſo iſt dieſelbe doch in pſychologiſcher Beziehung mangelhaft. Um nämlich dieſe höchſte Offenbarung des Göttlichen in ihrer Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit von der negativen Verſtandes-Reflexion feſtzuhalten und zur Anerkennung zu bringen, ward er unvermerkt dahin getrieben, dieſelbe mit Jacobi dem vorſtellenden denkenden Bewußtſein entgegenzuſetzen; deshalb konnte es ihm nicht recht gelingen, das Verhältniß dieſes Unmittelbaren zum Denken klar aus einander zu ſetzen. Nur der Geiſt aus Gott iſt das Unmittelbare, jede in die Zeit tretende Offenbarung in demſelben iſt nothwendig durch die Geſammtentwicklung des Geiſtes vermittelt und bedingt. Folglich können wir den Gegenſatz eines unmittelbaren und vermittelten Bewußtſeins in unſere Theorie nicht aufnehmen.

Schon das gewöhnliche Bewußtſein und ſeine Reflexion ſetzt die ungetheilte Offenbarung des Geiſtes als allgemeine Thatſache voraus. Wer Rechenſchaft von Jemand fordert, wer Jemand etwas zurechnet, der nimmt an, daß demſelben bei ſeinem Thun das Ganze ſeiner Thätigkeit gegenwärtig geweſen iſt oder hätte ſein können. Die Selbſtbeherrſchung ſetzt voraus die geiſtige Gegenwart des ganzen Bewußtſeins, was man gewöhnlich als Vernunft bezeichnet, das Bei ſich (d. h. dem individuellen Ganzen) ſein des Geiſtes, das Beachten des Ganzen im Thun des Einzelnen. Iſt die ungetheilte Offenbarung des Ganzen aus der Seele des Menſchen gewichen, ſo nennen wir ihn verrückt. Was iſt die Stimme des Gewiſſens in uns anders, als der Reflex des auf das Höhere gerichteten, zu Gott gewendeten Total-Bewußtſeins? In der niedern Sphäre tritt es ſchon als Inſtinct hervor in Beziehung auf einzelne Sphären. Und eben ſo die Reflexion: es wird etwas nur gewußt, in ſo fern es im Ganzen gewußt wird.

Die gewöhnliche pſychologiſche Reflexion verhüllt ſich die Anerkennung dieſer univerſellen Thatſache durch die Annahme der Vermögen und die denſelben beigelegte Schöpfungskraft. Da iſt denn zuerſt das Vermögen des Gedächtniſſes, daneben das des Verſtandes; zwiſchen dieſem und der Vernunft liegt die Urtheilskraft u. ſ. w.: aus allen dieſen Vermögen entſteht zuletzt die Möglichkeit, etwas Vernünftiges zu reflektiren. Wir aber können dieſe letztere Möglichkeit nicht zugeben, wenn nicht alle jene Vermögen (d. h. die Totalität des Bewußtſeins) mehr oder weniger in der

Seele realiſirt wären. Und offenbarte ſich nicht in jedem Moment ihrer Exiſtenz die Seele als ein Ungetheiltes, in ſich Vollendetes, ſo würde ſie auch in der Totalität der Momente nicht zu einem Ganzen gelangen können. Denn wenn auch das Bewußtſein ſo weit in ſeiner Bildung fortgeſchritten iſt, daß es ſich das Ganze der Sphäre, worin es vorſtellt, in Vorſtellungen und Gedanken auseinanderlegen, objectiviren kann — was übrigens auf möglichſt vollſtändige Weiſe nur die Speculation leiſten kann —: ſo muß doch das Auseinandergelegte als Ganzes ſich auch in jedem Moment lebendig darſtellen, denn ſonſt könnte der Geiſt nicht über dieſen Inhalt gebieten.

Allein, könnte man einwerfen wollen, wenn die Offenbarung des ungetheilten Bewußtſeins eine univerſelle Thatſache iſt, warum iſt ſie denn ſo wenig anerkannt, warum wird ſie nicht wahrgenommen? Die Antwort hierauf iſt ſchon im Vorigen enthalten. Sie wird gewiſſermaßen empiriſch in einzelnen Sphären anerkannt, von der pſychologiſchen Reflexion aber durch die Vermögen-Lehre umgangen. Wahrgenommen und vorgeſtellt wird immer nur Einzelnes: das Ganze bleibt dunkel im Hintergrunde. Denn daß es ſich ganz der Wahrnehmung entzieht, läßt ſich nicht behaupten. Wenn wir des Morgens erwachen, ſo können wir recht gut, obgleich nur in Einem Moment, wahrnehmen, wie das dunklere Selbſtgefühl des Schlafs oder Traums in das klare Total-Bewußtſein unſers menſchlichen und weltlichen Selbſt übergeht. Eben ſo im Uebergang von zerſtreuten Zuſtänden des Bewußtſeins zur Begeiſterung. Aber nur das Einzelne wird deutlich vorgeſtellt und gedacht; wird das frühere Ganze wirklich vorgeſtellt und gedacht, ſo hat es in dieſem Moment aufgehört, das Ganze als Mittelpunkt des Bewußtſeins zu ſein; es wird dann als ein Einzelnes in einem andern höhern Ganzen gedacht.

Die Theilung der Offenbarung des Bewußtſeins kann alſo nur begriffen werden als eine beziehungsweiſe, ſo nämlich, daß das Ganze mehr oder weniger auch im Getheilten geſetzt iſt als That des Geiſtes ſelbſt; der Lebensſtrom des freien Geiſtes wendet ſich vorzugsweiſe nach dieſem oder jenem Endlichen. Die wirkliche Offenbarung des Geiſtes erſcheint daher als ein getheiltes Bewußtſein innerhalb des ungetheilten, d. h. als ein ideell ſich theilendes. Außerdem kann aber auch die Hemmung des Naturſubjects eine gewiſſe Theilung herbeiführen. Wir können jedoch weder jene poſitive noch dieſe negative Theilung des Bewußtſeins

weiter verfolgen, ohne auf die urſprüngliche, ſchon früher bezeichnete individuelle und univerſelle Offenbarung des Geiſtes, alſo auf die urſprüngliche ideelle Theilung zurückzugehen.

Der Geiſt kann nicht das Ebenbild Gottes darſtellen, ohne zugleich ein Abbild der göttlichen Offenbarung zu produziren; demnach iſt die Offenbarung des Geiſtes eine zwiefache: die ebenbildliche des Selbſt, des Selbſt-Seins und die abbildliche der Reflexion des Einzelnen, Endlichen in dieſem bewußten ungetheilten Selbſt, als Bewußtſein (Reflexion, Wiſſen): beide nur in und mit einander. Beide ſind auf gleiche Weiſe urſprünglich und unmittelbar und ſetzen ſich gegenſeitig voraus: die ebenbildliche kann ſich nur in und über der abbildlichen offenbaren; dieſe aber, das Bewußtſein, ſetzt nothwendig ſowohl nach der ſubjectiven als nach der objectiven Seite ein an ſich Seiendes, alſo auch ein Anſichſein des Subjects voraus. Die Offenbarung des Selbſt iſt die der ungetheilten Menſchheit von ihrem Naturdaſein in Luſt und Unluſt und Begehrung an bis zu den höchſten Offenbarungen der Perſönlichkeit in der Einigung mit Gott. Nun muß zwar das menſchliche Selbſtſein immer auch mehr oder weniger ſich im Bewußtſein reflektiren, aber das bewußte Selbſtſein iſt hier das Urſprüngliche und das Bewußtwerden deſſelben ein Zweites, Nachfolgendes.

Indem alſo beide zuſammengenommen, das Selbſtſein und das Bewußtſein, den Organismus des Geiſtes bilden, ſtellen ſie die beiden ideellen oder organiſchen Syſteme des Geiſtes dar. Jede einzelne Offenbarung des Geiſtes muß einem derſelben ſelbſtſtändlich angehören. Die Vorſtellung z. B. ſtellt Etwas aus dem Selbſtbeſtand des Bewußtſeins dar, die Begehrung dagegen gehört dem Selbſtbeſtand des Selbſtſeins an: beide werden nur als Offenbarungen des Geiſtes begriffen, indem jedes im Ganzen des Selbſtbeſtandes, zu dem es ſeiner Natur nach gehört, begriffen wird.

In jedem von beiden Syſtemen aber ſtellt der Geiſt ſich in einem Einzelnen dar: im Wahrnehmen, Vorſtellen, Denken und im Fühlen, Begehren, Wollen u. ſ. w.: es fragt ſich, wie verhalten ſich nun ſolche einzelne Offenbarungen zum Selbſtbeſtande des ideellen Syſtems? Da ſie nur einzelne Elemente des Bewußtſeins im Ganzen ausdrücken, ſo können wir ſie als elementariſche Offenbarungsformen des Geiſtes bezeichnen. Unter dieſen aber müſſen wir wiederum die elementariſchen Thätigkei-

ten oder Prozeſſe von den Producten deſſelben, den Elementen, unterſcheiden. Das gewöhnliche Bewußtſein thut dies zum Wenigſten nicht immer, denn es begreift unter dem Ausdruck Wahrnehmung, Vorſtellung u. ſ. w. eben ſo wohl den Act als ein einzelnes Product eines ſolchen Acts, das Wahrgenommene, Vorgeſtellte. Der Act, der Prozeß drückt eine beſtimmte Beziehung zum Ganzen, zum Selbſtbeſtande aus, da derſelbe nur in dieſem realiſirt werden kann; das Element dagegen iſt abgelöſt vom Act, alſo auch vom Ganzen; es kann zwar als Element auch ein beſtimmtes ſein, es iſt aber nicht in beſtimmte Beziehung zum Ganzen geſetzt.

Dieſer Unterſchied zwiſchen elementariſcher Thätigkeit und Element tritt für die Sphäre des Bewußtſeins am deutlichſten hervor in dem Unterſchied des Urtheils und des Begriffs. Die Vernachläßigung deſſelben hat für die philoſophiſche Reflexion ſelbſt viel Verwirrung hervorgebracht. Der Begriff, für ſich genommen, iſt durchaus nur ein einzelnes, vom Ganzen abgeriſſenes Element, Product des Wiſſens; er erhält eine beſtimmte Beziehung zum Ganzen nur durch den Prozeß des Urtheils. Nichtsdeſtoweniger pflegen ſelbſt unſere erſten Philoſophen mit Begriffen umzugehen, als ob ſie in denſelben ſchon beſtimmte Urtheile hätten. Dies iſt aber Täuſchung. So lange dem Begriff keine beſtimmte Beziehung auf das Ganze durch das Urtheil ꝛc. gegeben iſt, iſt das ſogenannte »Ausgehen von Begriffen« ein Reflectiren ohne beſtimmten Ausgangs- und Haltpunkt, welches nach ſehr verſchiedenen Richtungen führen kann. Wie leichtſinnig man aber in dieſer Beziehung zu Werke gegangen iſt, hat die Kritik der ſpeculativen Syſteme und Erkenntniß-Theorieen nachzuweiſen.

Wenn wir das vom Ganzen abgeriſſene Product der Geiſtesoffenbarung ein Element nennen, ſo dürfen wir nicht überſehen, daß dieſer Begriff ſelbſt ein ſehr relativer iſt: der Begriff iſt Element (Beſtandtheil) des Urtheils, das Urtheil ein Element des Schluſſes, der Schluß Element einer Induction oder Deduction u. ſ. w. Wir verſtehen alſo hier unter Element nur das beziehungsweiſe Einfache, denn wir können unmöglich den Begriff als ein Einfaches im Sinne der chemiſchen Elemente anſehen, als ein ſolches, was nicht mehr zerſetzbar iſt. Ob es auch unter den Begriffen ähnliche möglichſt einfache Elemente gebe, ob die einfachen Ideen Locke's als wirklich einfach zu betrachten ſind, iſt eine Frage, die nicht hierher gehört. Wir bezeichnen alſo unter dem Be-

griff des Elements ſehr verſchiedene Offenbarungen. So ſind z. B. die Elemente des Selbſtſeins nur Actionen, z. B. die Begehrung, das Gefühl, es kann für das Selbſtſein kein vom Ganzen abgelöſtes Element geben: die Elemente des Bewußtſeins aber laſſen ſich ablöſen, weil ſie univerſelle ſind.

Ehe wir dazu übergehen können, die elementariſchen Offenbarungsformen in möglichſter Vollſtändigkeit überſichtlich darzulegen, haben wir die Frage zu beantworten, wie dieſelben denn eigentlich entſtehen, wodurch dieſe Form beſtimmt wird. Wir haben bereits oben auf ein poſitives und negatives Prinzip der Theilung aufmerkſam gemacht: dies haben wir jetzt genauer zu betrachten, indem wir dabei auf das univerſelle Geſetztſein der Geiſtesoffenbarungen in Natur, Welt und Gott (ſ. oben Cap. I) zurückgehen. Es kommt bei der Theilung der Geiſtesoffenbarung Alles darauf an, in welcher von dieſen Sphären überwiegend der Geiſt ſich bewegt. Dies iſt nun einerſeits bedingt durch die Entwicklungsſtufe, anderſeits durch die freie That, die auch von der höhern Entwicklungsſtufe zur niedern herabſteigen kann. Die fortſchreitende Entwicklung entfernt ſich von dem bloßen endlichen Naturleben immer mehr, indem ſie das Endliche in das Unendliche aufnimmt.

Im Anfang iſt alſo die Einigung der Geiſtesoffenbarung mit dem Naturſubject oder der Natur überhaupt am größten: ſowohl das Selbſtſein, als das Bewußtſein hat zuerſt die ungetheilte oder getheilte Naturlebendigkeit (durch die Triebe und Sinne) zum Gegenſtande, zu ſeiner Selbſtbeſtändlichkeit; hier werden alſo auch die Elemente (Wahrnehmung, Begehrung, Gefühl) durch die Natürlichkeit des Selbſtbeſtandes beſtimmt ſein. Das Selbſtſein ſehen wir in der ungetheilten Lebendigkeit des Naturſubjects, das Bewußtſein in deſſen lebendiger Gemeinſchaft mit der Natur durch die Sinne vorgebildet. Aber die Seele iſt das Uebernatürliche; ſie geht von Anfang an über dieſe natürliche Selbſtbeſtändlichkeit hinaus und erzeugt demnach in und über dieſen die perſönlichen Elemente im Selbſtſein, das perſönliche Selbſtgefühl (Liebe), im univerſellen Bewußtſein aber die Reflexionselemente, Begriffe u. ſ. w. Hat nun allmälig im Selbſtſein und Bewußtſein der Menſch ſich dargeſtellt, objectivirt, ſo ruht doch dies menſchliche Selbſt und Bewußtſein auf der Baſis des natürlichen Bewußtſeins und die Seele kann ſich auf jeder höhern Entwicklungsſtufe wiederum der Naturlebendigkeit hingeben; es entſteht alſo eine zwiefache Art von Offenbarungen: ſolche, in welchem die Naturlebendigkeit überwie-

gend hervortritt, und ſolche, in denen dieſe ein gleichgültiges Moment iſt. Dem Gefühl tritt gegenüber der Affect, dem Wollen die Leidenſchaft, dem Verſtande und Gedanken die Phantaſie und das Bild. Indem das lebendige Naturſubject immerfort neue Bildungen erregt, die zwar im Ganzen, aber nicht durch das Ganze hervortreten, wird eine Mannigfaltigkeit von einzelnen elementariſchen Bildungen erzeugt, die dem Ganzen nur auf äußerliche Weiſe angehören. Je mehr alſo die Seele theils willkürlich, theils unwillkürlich aus dieſem Ganzen heraustritt, deſto mehr entfernt ſie ſich von ihrem Urbilde, und deſto mehr wird das entwickelte Ganze, der ideelle Organismus, durch einen pſychologiſchen Mechanismus gehemmt.

Wäre der Menſch reiner Geiſt, ſo wäre ſein Selbſt leicht zu erkennen, aber indem er willkürlich im getheilten Naturleben produzirt, gewinnen die einzelnen elementariſchen Bildungen eine relative poſitive Unabhängigkeit vom Ganzen, und er ſelbſt wird dadurch ein ſehr in ſich verſchlungenes Weſen. Indeß kann doch das göttliche Ebenbild und ſein endliches Abbild, der Organismus des Geiſtes, nie ganz zerſtört werden. Und wie die elementariſchen Prozeſſe im Naturorganismus durch die organiſche Idee, in welcher ſie enthalten ſind, auf eine eigenthümliche Weiſe modifizirt werden, ſo iſt es auch mit den elementariſchen Prozeſſen des Bewußtſeins: wir dürfen dieſe alſo nicht mit der Elementar-Pſychologie betrachten, als ob ſie allein das Bewußtſein und gar die Offenbarung des Geiſtes überhaupt ausmachten. Die abbildlichen oder objectiven Offenbarungen haben außerdem auch eine Poſitivität in dem bewußten Object, denn das Object kann nur in ſeinem, dem objectiven Ganzen ergriffen und begriffen werden. Allein die Gemeinſchaft des Naturorganismus mit dem Naturobject iſt keineswegs eine abſolute, ſondern nur eine getheilte, elementariſche; die Seele organiſirt aus dieſen getheilten Offenbarungen der äußern Natur in der eigenen ein Ganzes, welches zwar nicht mit dem objectiven Ganzen an ſich zu verwechſeln iſt, darum aber in den durch die That des natürlichen Bewußtſeins geſetzten Gränzen rein objectiv iſt.

Wir haben die Offenbarung des Geiſtes unterſchieden als ebenbildliche des Subjects und als abbildliche des Objects: beide ungetrennt von einander. Wenn nun die Reflexion bemerkt, daß alle Offenbarung des Subjects nur die des Subjects, eine ſubjective Production ſei und ſo alle Objectivität im Subject auflö-

ſet, ſo bedenkt ſie nicht die Art und Weiſe, wie alle Seelenthätigkeit zu Stande kommt; ſie vergißt, daß jede Production des Subjects in und mit einem gewiſſen Ganzen der göttlichen Offenbarung realiſirt wird, daß folglich alle Offenbarungen des Geiſtes nothwendig ſubjectiv-objective Productionen ſind. Die Seele ſetzt jedes Einzelne nur in dem individuellen ſubjectiv-objectiven Ganzen, zu dem ſie in der Entwicklung gelangt iſt. In wie fern dieſe Subject-Objectivität die Objectivität ſelbſt, oder das Ding an ſich erreiche, iſt eine Unterſuchung, die der Erkenntnißlehre angehört. So viel aber läßt ſich von hier einſehen, daß die Offenbarung des Objects keine ſchlechthin ſubjective ſein kann. Abſolut objectiv würde diejenige geiſtige Offenbarung genannt werden müſſen, die das Object in dem ungetheilten Ganzen der göttlichen Offenbarung konkret begriffe (nicht bloß denkt); je weiter alſo der Geiſt ſich im Ganzen der göttlichen Offenbarung entwickelt, deſto näher wird er dieſer Idee des Unendlichen treten, deſto objectiver werden ihm die Offenbarungen des Objects.

Der Gegenſatz des Subjectiven und Objectiven, wie er ſich in der ſich entwickelnden Seele ſelbſt offenbart, iſt nichts von der Offenbarung des Bewußten getrenntes; wir werden denſelben mit dem Bewußtſein ſelbſt hervortreten und eben ſo immer wieder verſchwinden ſehen. Man hat oft gefragt, wie der Geiſt dazu komme, etwas aus ſich ſelbſt herauszuſetzen, allein das Herausſetzen iſt eben nichts andres als die Offenbarung des Bewußtſeins ſelbſt, denn wenn auch in der anfänglichen Empfindung dies Herausſetzen oder Setzen eines Aeußern noch nicht ein dem Selbſt bewußtes iſt, ſo iſt es doch ſchon vorhanden. Da von Anfang an die Seele ein ungetheiltes Weſen im Getheilten Endlichen iſt und dieſes alſo wenn auch nur ein erſcheinendes Minimum in ſich trägt, ſo wird dies auch, wenngleich nur dunkel und dumpf, ſich offenbaren.

Das Objectiviren, Außerſichherausſetzen des Objectiven kann nicht als eine bloß negative Thätigkeit des Subjects gedacht werden, wie dies von der abſoluten Philoſophie geſchieht, wie denn auch Braniß in ſeiner Metaphyſik S. 46 ff. dieſen Act als »ein »Repelliren der dem Selbſt gleichgültig empfundenen Actionen« definirt. Der Act des Objectivwerdens iſt nicht minder ein Anziehen, wie ein Abſtoßen, da ja das Subject das Abgeſtoßene, Außerſichgeſetzte in ſich trägt und mit ſich vereinigt hält. Die Sinnes-Empfindungen aber werden nicht deswegen objectivirt, weil ſie

intereſſelos ſind, ſondern weil die durch die Sinnesempfindungen vermittelte Gemeinſchaft des Subjects mit dem Object eine getheilte, und das Object in der That vom Subject, d. h. von der ungetheilten Empfindungs-Sphäre deſſelben abgelöſt iſt.

Das Objectivirte alſo iſt etwas von der ungetheilten Lebendigkeit Abgelöſtes und doch zugleich in ihr Geſetztes und Enthaltenes, und daher jedenfalls ein Getheiltes im Subject als dem Ungetheilten. Obgleich in der weitern Entwicklung nun die Seele auch in der bewußten Objectivität ein Ganzes produzirt, ſo iſt doch ein völliges Aufgehen des Getheilten im Ungetheilten unmöglich. Denn da die Seele das höchſte Ganze, in welchem ſie das Einzelne erkannt hat, nicht wieder als ein Einzelnes im abſoluten Ganzen ergreifen kann, ſo bleibt auch das Sich-erkennen immer ein begränztes. Das Subject kann über einen bis jetzt errungenen Standpunkt hinausgehen, aber es kann nicht in demſelben Moment ein höchſtes Erkennen haben und zugleich darüber hinaus ſein. Dies iſt eben ſo unmöglich, als daß ein Menſch auf ſeinen eigenen Schultern ſtehe.

Wenden wir uns zur nähern Betrachtung der ideellen Gliederung, in welcher die Theilung des Bewußtſeins als eine geiſtige, d. h. zugleich als Ungetheiltheit, erſcheint, und richten ſodann zuletzt einen Blick auf die relative Selbſtſtändigkeit der elementariſchen Thätigkeiten, auf den Mechanismus der Vorſtellungen.

C. Ideelle Gliederung der Geiſtesoffenbarungen.

Wir haben das bewußte Selbſtſein und das Bewußtſein als die beiden weſentlichen ideellen Syſteme des geiſtigen Menſchen unterſchieden, entſprechend dem Syſtem der individuellen Lebendigkeit und dem univerſellen Reproductions-Syſtem des lebendigen Naturſubjects. Das bewußte Selbſtſein, als ideelles ungetheiltes Ganzes der Menſchheit ſich offenbarend, bezeichnet man gewöhnlich als Vernunft, das Bewußtſein, in ſo fern es ein Endliches, Getheiltes im Ganzen reflektirt, als Verſtand. Nach beiden Seiten hin gliedert ſich die Idee in untergeordnete organiſche Formen, die wiederum von der Idee aus dem Ganzen gebildet, den Typus des Ganzen in ſich tragen. Die ſpeculative Betrachtung kann dies nur im Allgemeinen nachweiſen, die poſitive hat es im Beſondern, Einzelnen auszuführen, denn, wie auch Steffens (Religionsphiloſophie I. S. 100) bemerkt: »Oft genug iſt es geſagt worden,

»daß eine jede Form des Lebens den Typus des Ganzen in ſich »einſchließe, nachgewieſen kaum jemals.«

Was zuerſt das Selbſtſein, die Vernunft betrifft, ſo offenbart ſich dieſelbe als ungetheiltes Sichſelbſtergreifen des Subjects im Ganzen der göttlichen Offenbarung, entſprechend dem Syſtem der Empfindung im Naturſubject; und wie anderſeits die ungetheilte Naturlebendigkeit ſich in der Selbſtbewegung offenbart, ſo auch das geiſtige Selbſtſein in dem Willen oder der Selbſtbeſtimmung. In beiden Richtungen offenbart ſich das vernünftige Selbſt ungetheilt. Wir müſſen aber die erſtere Offenbarung nicht verwechſeln mit der ſogenannten Selbſtapperception oder Selbſtwahrnehmung, die ſich reflektirend in einem einzelnen Act des Denkens oder Thuns ergreift; wir verſtehen hier unter dem ungetheilten Sichſelbſtergreifen die poſitive Allgegenwart der Perſönlichkeit im Bewußtſein, die wir auch ſubjectiv als Gemüth bezeichnen. Wir können dieſe Allgegenwart des Göttlichen, die ſich, wie wir weiterhin ſehen werden, in den einzelnen Sphären als Liebe, Sittlichkeit, Frömmigkeit oder Glaube darſtellt, nicht in Reflexionen zerlegen, obgleich ſie fortwährend im Endlichen, Einzelnen die Reflexion erzeugt; das Wiſſen iſt hier nicht ein reflectirtes, ſondern ein mit dem Sein ſelbſt geſetztes. Gemüth und Wille aber ſetzen nicht nur ſich gegenſeitig voraus, ſondern beide auf gleiche Weiſe das Bewußtſein, den Verſtand, denn dieſer bildet das univerſelle Reproductions- oder Ernährungsſyſtem der einzelnen bewußten Bildungen, d. h. den Selbſtbeſtand der univerſellen bewußten Elemente, des getheilten endlichen Bewußtſeins überhaupt, und dieſen ſetzt die Selbſtempfindung des Gemüths und die Selbſtbewegung des Willens eben ſo nothwendig voraus, als Empfindung und Bewegung im lebendigen Subject durch fortdauernde Reproduction und Belebung durch das Blutleben bedingt iſt; und wie umgekehrt im lebendigen Subject die plaſtiſchen Prozeſſe überall nur unter der Mitwirkung der ungetheilten Lebendigkeit des Nervenſyſtems zu Stande kommen, ſo auch im vernünftigen Subject die plaſtiſchen Prozeſſe des Verſtandes nur in der Vernunft.

Jedes von dieſen ideellen Syſtemen geht aus dem Einen, Ganzen hervor und iſt auf Bildung eines Ganzen gerichtet, wie ſich ſpäter genauer zeigen wird. Jede endliche in die Zeit tretende Aeußerung iſt Offenbarung des Ganzen in einem einzelnen Prozeß oder auch auf getheilte Weiſe in einem einzelnen Element. Das Gemüth tritt ungetheilt hervor im Selbſtgefühl, in der Liebe, auf elementariſche

getheilte Weiſe im Gefühl, welches, wie unendlich verſchiedenartig es ſich auch geſtaltet, doch immer eine einzelne Zuſtändlichkeit unſers natürlichen, weltlichen oder geiſtigen individuellen Lebens ausdrückt. Deshalb läßt ſich das höhere Selbſtgefühl, und zwar ſowohl die menſchliche Liebe, als die Liebe Gottes, nicht als ein bloßes Gefühl bezeichnen, denn in jenen erhebt ſich der Geiſt zur ungetheilten Offenbarung ſeiner ſelbſt im Höheren, Göttlichen. Das werdende Selbſtſein oder die vernünftige Selbſtbeſtimmung offenbart ſich ungetheilt nur im Wollen; das Begehren, die Neigung ꝛc. ſind nur elementariſche Offenbarungen, ſie gehen nicht aus dem Selbſtweſen, ſondern aus der Selbſtbeſtändlichkeit oder Selbſtzuſtändlichkeit des Individuums, das Wollen aber aus der ungetheilten Vernunſt hervor, wenn es auch Einzelnes zum Gegenſtand hat. Auf ähnliche Weiſe wird das Urtheilen als organiſcher Prozeß des Verſtandes aus dem ungetheilten bewußten Selbſtbeſtande des Geiſtes erzeugt, wogegen der Gedanke als Begriff und Vorſtellung im gewöhnlichen Sinn nur einzelne getheilte Elemente im Selbſtbeſtande bezeichnet.

Betrachten wir nun genauer das menſchliche Selbſtſein in ſeinem realen Inhalte, ſo müſſen wir die oben angedeuteten Entwicklungsſtufen unterſcheiden. Die Seele findet ſich zuerſt im lebendigen Naturſubject. Hier iſt es nun zuerſt das tiefe Gefühl der Luſt, wodurch das Subject ſich mit der Natur einigt, indem es ſeine Triebe befriedigt. Aber ſchon der Geſchlechtstrieb führt den Menſchen über die Natur hinaus; die Einigung der Individuen erhebt ſich vom natürlichen Selbſtgefühl zur Liebe, zu dem erweiterten perſönlichen Selbſtgefühl. Die Vernunft ruht beim Naturmenſchen noch dunkel im Gefühl. Der Verſtand oder vielmehr das Wahrnehmen erſcheint, in dieſe ſich ſelbſt dunkle Totalität aufgenommen, hier noch als Inſtinct und unmittelbare Anſchauung. Die Freiheit des Selbſt iſt hier noch die natürliche. Die ganze Selbſtbeſtändlichkeit, aus welcher die Seele hier ihre Offenbarungen produzirt, iſt hier noch unmittelbar mit der Natur geeinigt. Durch die Gemeinſchaft mit dem Menſchen indeß lernt der Menſch immer mehr die Natur beherrſchen und entzieht ſich ihrer Macht, zunächſt der äußerlichen. — Auf der weltlichen Entwicklungsſtufe hat das Selbſtſein die Subſtanz des menſchlichen Lebens zum Inhalt. Das Gemüth tritt hier in den vielfachen Geſtaltungen der Geſelligkeit, des gemeinſamen politiſchen Lebens, der Freundſchaft und Liebe und endlich der Gemeinſchaft mit Gott ſelbſtſtändiger hervor, denn es iſt durch den feſten Selbſtbeſtand

der Sitte und des Geſetzes gegen die Willkür des natürlichen Selbſtgefühls von außen geſchützt. Aber innerlich iſt das weltliche Selbſt nicht gegen die ſtets rege Erhebung des natürlichen Selbſtgefühls geſichert. Es giebt ſich unwillkürlicher oder willkürlicher den natürlichen Regungen hin, und ſo wird das Gefühl zum hinreißenden Affect; ergreifen dieſe natürlichen Regungen auch das höhere Selbſtgefühl, ſo daß ſich das menſchliche Selbſt willkürlich der Luſt des natürlichen Selbſtgefühls hingiebt, ſo iſt dies ein Zuſtand der Leidenſchaft, der nicht ſelten bis zur Verrückung und zum Wahnſinn ſich ſteigert. Je höher das Gemüth ſchon entwickelt war, deſto mehr führt die Leidenſchaft das Selbſt zur innern Entzweiung mit ſich ſelbſt und mit Gott. Dieſer Zuſtand der innern Selbſtentzweiung, in welcher das Selbſt zwar nicht nothwendig, jedoch vermöge ſeiner Willkür wirklich geräth, kann nur beſiegt werden durch die höhere geiſtige Gemeinſchaft mit Gott, dem Vater der Liebe, welche uns durch den Erlöſer vermittelt iſt. Das Selbſtſein auf der dritten und höchſten Entwicklungsſtufe iſt das Leben in Gott durch den Glauben und in der göttlichen Offenbarung durch die Ideen des Wahren, Guten und Schönen. Das letztere erzeugt die Vernunft in ihrer unmittelbaren Einigung mit der ungetheilten Naturlebendigkeit. Die Vernunft nämlich ſtrebt auf allen Punkten ein Ganzes, in ſich Vollendetes, Harmoniſches zu erzeugen; ein ſolches iſt im Einzelnen der Erſcheinung das Schöne; im Bewußtſein iſt es das Wahre, in der Gemeinſchaft des menſchlichen Lebens thatſächlich dargeſtellt das Gute. Unſere poſitive Betrachtung wird nachzuweiſen haben, wie der Geiſt auch auf der weltlichen Entwicklungsſtufe unbewußter oder bewußter nach dem Abbild der Ideen, dem in ſich Vollendeten ringt und wie dies in allen Beſtrebungen, ja ſelbſt in den Elementen der menſchlichen Thätigkeit ſich offenbart.

So erzeugt alſo der Geiſt in Gemeinſchaft mit der Menſchheit überhaupt und mit Gott einen ideellen Vernunftorganismus, deſſen Nervenſyſtem gewiſſermaßen die Frömmigkeit, der Glaube bildet, die Sittlichkeit das Syſtem der Selbſtbewegung, das Erkennen das univerſelle Syſtem der Ernährung und der plaſtiſchen Bildungen, die eigentliche höhere Kunſt das Zeugungsſyſtem.

Es iſt in neuerer Zeit darüber geſtritten worden, ob die Frömmigkeit urſprünglich ein Gefühl ſei oder ein Erkennen. Aus dem oben angegebenen Verhältniß des Gefühls zum Ganzen ergiebt ſich, daß wir die ideelle organiſche Offenbarung nicht auf dieſes, aber

eben ſo wenig auf ein anderes Element zurückführen können. Schleiermacher bezeichnete ſie nach Jacobi als ein Gefühl, um ſie als etwas von der Reflexion Unabhängiges, als ein eigenes geiſtiges Sein gegen die negative Reflexion zu behaupten. Aber das geiſtige Sein iſt nicht in eine einzelne elementariſche Offenbarung zu ſetzen, es kann ſich nur in der Geſammtheit derſelben darſtellen, und keines dieſer Elemente kann abgeſondert von dem andern, für ſich ſelbſt, das Geiſtige offenbaren. Auch die Elemente, in der Geſtalt, wie ſie gewöhnlich hervortreten, ſetzen das Ganze voraus: Gefühl und Begehrung geſtalten ſich auf das beſtimmteſte ganz individuell nach der vorausgegangenen freien That und Erkenntniß des Individuums.

Das Syſtem des Bewußtſeins als univerſelles plaſtiſches Bildungsſyſtem gliedert ſich nicht wiederum in relativ ſelbſtſtändige ideelle Offenbarungen, wohl aber in eine Mannigfaltigkeit von Bildungs-Sphären und Organen. Das Bewußtſein ſetzt überall, wo es exiſtirt, ein Selbſtſein und demnach auch eine Selbſtbeſtändlichkeit voraus. Dieſe das einzelne Bewußte erzeugende Selbſtbeſtändlichkeit des Geiſtes offenbart ſich in dreifach verſchiedenen Richtungen: zuerſt als Verſtand, in ſo fern ſie das Einzelne in ſeinen elementariſchen Gegenſätzen und zugleich im Ganzen reflectirt, als Gedächtniß, in ſo fern der Geiſt die ſchon gebildeten bewußten Elemente und Thätigkeiten im Einzelnen reproduzirt; Phantaſie nennen wir dieſen Selbſtbeſtand, in ſo fern derſelbe auch ohne die Richtung der Reflexion vermöge der Einigung mit der Naturlebendigkeit in lebhaften Poſitionen, Bildern hervortritt. Da hier das Ganze der Offenbarung nicht das Selbſt iſt, ſondern der Selbſtbeſtand, ſo ſind auch die endlichen Offenbarungen des Bewußtſeins beſtandtheilige (elementariſche), nicht organiſche; jedoch tragen ſie als organiſche Beſtandtheile zugleich das Abbild des Ganzen an ſich und können auch in der weitern Ausbildung immer mehr die Idee eines organiſchen Ganzen darſtellen. Der elementariſche Prozeß des Verſtandes iſt das Urtheil, der Schluß u. ſ. w., welche, je mehr ſie entwickelt ſind, auf ein Ganzes, Gewußtes zurückgehen. Der Prozeß des Gedächtniſſes umfaßt eben ſowohl einzelne Elemente, Vorſtellungen und Gefühle, als zuſammengeſetzte Prozeſſe: mit beſtimmtem Bewußtſein und Willen verbunden nennen wir denſelben Erinnerung im Einzelnen. Der Prozeß der Phantaſie iſt die bildliche Anſchauung, welche überwiegend durch die Naturlebendigkeit beſtimmt, in einzelnen ab-

geriſſenen Bildern, Phantasmen erſcheint; im gewöhnlichen Zuſtande hat ſie ein poſitives konkretes objectives Gebilde zum Gegenſtande; in ihrer höchſten Entwicklung als productive künſtleriſche Phantaſie bildet ſie aus den Elementen des gewöhnlichen Bewußtſeins ein größeres oder geringeres harmoniſches Ganzes.

Finden wir auch zu dieſen verſchiedenen organiſchen Bildungen im Naturorganismus das Vorbild? Der Verſtand ſcheint das Reproductionsſyſtem als Verdauungs- und Ernährungsſyſtem darzuſtellen, denn auch er löſt das dargebotene univerſelle Object in organiſche Elemente des Bewußtſeins auf und aſſimilirt es nur auf dieſe Weiſe. Das Verdauen iſt ein analytiſcher Prozeß, die Ernährung ein ſynthetiſcher: der letztere iſt auch im Bewußtſein viel mehr der Beobachtung entzogen, als der erſtere. Das Gedächtniß läßt ſich hierbei als das die Elemente nach allen Seiten verbreitende Gefäßſyſtem auffaſſen. Die Phantaſie zeigt uns die plaſtiſchen Gebilde des Bewußtſeins, wie ſie aus dem vorhandenen Selbſtbeſtande des Organismus die Idee lebendig geſtaltet; nur erblicken wir dieſelben in der Phantaſie in ihrem Werden, in der actuellen Wirklichkeit, während wir die plaſtiſchen Gebilde im Naturorganismus ſubſtantiirt, im Selbſtbeſtand verwirklicht vorfinden. Wie uns aber die plaſtiſchen Gebilde im Naturorganismus überall auf die ungetheilte poſitive Lebendigkeit der Empfindung und Selbſtbewegung hinweiſen, ſo die der Phantaſie im eigentlichen Sinne auf das menſchliche Selbſtſein, die Vernunft. Denn wie im Naturorganismus keine Thätigkeit des Subjects Statt finden kann, ohne ſich zu verendlichen, zu verleiblichen, ſo auch muß ſich die Vernunft im endlichen Bewußtſein ſubſtantiiren, verendlichen, d. h. eigenthümliche Elemente, Subſtanzen, Organe bilden. Zunächſt offenbart ſich das Bewußtſein in den natürlichen Elementen der organiſchen und Sinnes-Empfindungen. So auch ernährt ſich die Pflanze von wenig veränderten univerſellen Elementen und Subſtanzen. Das höhere lebendige Naturweſen aber erzeugt ein univerſelleres, ſelbſtſtändigeres organiſch-individuelles Element im Blut: eben ſo erzeugt die Seele in ihrer höhern Entwicklung die univerſelleren Elemente der Vorſtellung und des Begriffs in und mit dem articulirten Sprach-Laute. In dieſen offenbaren ſich nun weiterhin alle bewußten Bildungen zeitlich ſucceſſiv, ſo wie aus dem Blute ſubſtantiell alle plaſtiſchen Bildungen reproduzirt werden; in der Sprache daher exiſtirt für das Gedächtniß das Gefäßſyſtem, in welchem die bewußten Elemente circuliren.

Doch wir wollen dieſe natürlichen Vorbilder, die ſich nach allen Seiten hin darbieten, nicht weiter verfolgen, um zur Betrachtung des Verhältniſſes der elementariſchen Prozeſſe zum Ganzen zurückzukehren, und ſodann die Offenbarung des Bewußtſeins in ihrem realen Inhalt und in ihrem Verhältniß zur Vernunft zu erforſchen.

Wir haben als endliche einzelne Offenbarung des Bewußtſeins bereits das Urtheil bezeichnet; dieſes aber iſt nun je nach der Entwicklung des Selbſtbeſtandes in unendlichen Graden der Dunkelheit oder der klaren Reflexion gegeben. Schon in der ſogenannten ſinnlichen Empfindung und Wahrnehmung iſt eine ſich ſelbſt noch verhüllte Ur-Theilung des Bewußtſeins gegeben: ſchon durch die dunkelſte Empfindung wird ein Mannigfaches im Einen — freilich können wir nicht ſagen ergriffen oder begriffen — aber doch irgendwie geſetzt, gefunden, empfunden. Indem die Seele in dieſem Keim fortdauernd bildet, ſondert, zuſammenſetzt, ſehen wir die Empfindung zur Wahrnehmung und dieſe zur Vorſtellung und zum Gedanken werden. In der Wahrnehmung iſt das Urtheil ſchon deutlicher geſetzt, denn indem die Wahrnehmung dieſes beſtimmte Etwas ergreift, iſt unbewußt in der Seele ſchon ein Prozeß der Organiſirung vorgegangen, wodurch dieſes Etwas im Gegenſatz gegen andere Etwas und im Ganzen ſeine Stelle erhalten hat. Bleibt indeß die Seele in der Wahrnehmung noch gleichſam im ge-urtheilten Naturzuſtande verſunken, obgleich ſie ihn innerlich ſchon von ſich getrennt hat, ſo wird dieſe Trennung eine beſtimmte in der Vorſtellung. Aber im Vorſtellen verſchwindet wieder die beſtimmte Begränzung, welche das Bewußtſein in der Wahrnehmung äußerlich und ſubſtantiell hatte. Die beſtimmte ideelle Begränzung, d. h. der Reflexion des Einzelnen im Ganzen, kann das Vorſtellen erſt erlangen durch beſtimmtes Urtheilen und Begreifen, denn das Reſultat des beſtimmten Urtheilens iſt das Begreifen in Einem, was ſich dann darſtellt im Begriff. Der Begriff, das Denken kann alſo nur bewußte Elemente der Vorſtellung umfaſſen und geht demnach aus einer weitern Organiſirung der elementariſchen Subſtanz hervor; er iſt das am höchſten entwickelte objecte Abbild des Bewußtſeins. Andererſeits muß, da das Bewußtſein immer nur einzelne Elemente deutlich umfaſſen kann, eine relative Ablöſung und Trennung derſelben (Abſtraction) von dem Wahrgenommenen Statt finden.

Bei der (ſpäter vorzunehmenden) Betrachtung der Vorſtellungs-

und Urtheils-Prozeſſe kommt es vor Allem auf das Verhältniß der einzelnen Thätigkeit zum Bewußtſein an. Hier iſt nun eine weit verbreitete, oben bereits berührte theoretiſche Annahme, die, daß das Bewußtſein nichts als die wirkliche Vorſtellung ſei. Wir haben oben bereits dargelegt, wozu dieſe Anſicht führt. Stiedenroth iſt unſers Wiſſens der Einzige, der dieſe Annahme Pſychologie I. S. 47 ff. genauer zu beweiſen verſucht, allein die Gründe, die er gegen eine entgegengeſetzte Annahme anführt, gelten nur gegen die Anſicht eines vom Vorſtellen iſolirten, hinter den Vorſtellungen liegenden Bewußtſeins, wie ſie in der frühern Pſychologie üblich war. Das Bewußtſein exiſtirt allerdings nur in und mit der wirklichen Vorſtellung in jedem Moment. Allein dieſe einzelne Vorſtellung iſt nur eine ſolche beſtimmte im Verhältniß zum ganzen bewußten Inhalt, dieſer muß alſo ebenfalls wirklich ſein, freilich nicht außer dieſer wirklichen Vorſtellung, ſondern zugleich in und mit ihr; es läßt ſich nicht behaupten, daß der Inhalt der einzelnen Vorſtellung = Inhalt des ganzen Bewußtſeins iſt. Es iſt dies eben ſo unrichtig als zu behaupten: die Seele iſt das Bewußtſein, was jene Theoretiker ebenfalls thun, indem ſie außer dem Bewußtſein kein Selbſtſein der Seele anerkennen: woraus denn zuletzt folgt, daß die Seele iſt = Vorſtellung und ſo hat man denn zuletzt die Seele reflectirend in eine einzelne Action, oder in einen Prozeß aufgelöſt. Es iſt im Grunde dieſelbe Abſurdität, als wenn man behaupten wollte: das lebendige Naturweſen iſt die wirkliche Verdauung und Ernährung, weil es leiblich immerfort durch dieſe reproduzirt wird.

Das Verhältniß des Bewußtſeins zur Vorſtellung iſt ein unendlich verſchiedenes, je nachdem das Ganze des Bewußtſeins entwickelt iſt, allein ſchon in der Wahrnehmung produzirt das Bewußtſein ein elementariſches Ganzes, indem es die einzelnen Prädikate der Dinge immer nur in ihren Gegenſätzen wahrnimmt; die Prädikate aber werden nur wahrgenommen an einem ſchon wahrgenommenen und zugleich ſchon in der Seele geſetzten (vorgeſtellten) Gegenſtande und dieſer erſcheint z. B. für das Sehen wiederum in einem Geſichtsfelde u. ſ. w. Auf ähnliche Weiſe verhält es ſich bei der Vorſtellung: zunächſt wird der Gegenſatz vorgeſtellt und das konkrete Ganze des Objects, dann die Sphäre, in welcher es gegeben iſt: ſo daß alſo das Ganze hervortritt nach Maaßgabe des Zuſammenhanges, in welchem es mit dem Object ſteht. Schon in der unwillkürlichen ſogenannten Aſſociation der Vorſtellungen ſehen wir, daß die Seele

immer ein über dem Einzelnen gegenwärtiges Ganze darzuſtellen ſtrebt. Genauer aber kann dies alles erſt in der Betrachtung des Einzelnen dargelegt werden.

Das Bewußtſein hat, wie das Selbſt, einen dreifach verſchiedenen Inhalt in Natur, Welt oder dem Menſchlichen und Gott. Die Natur kann es nur ergreifen als Offenbartes, das Menſchliche als Sichoffenbarendes und Offenbartes, Gott als das abſolut Sichoffenbarende. Ein Bewußtſein von Naturgegenſtänden erlangt die Seele nur, indem ſie dieſelben in der ungetheilten Lebendigkeit des Naturorganismus durch die Sinne ergreift und das Einzelne am Ganzen meſſen lernt. Des Menſchlichen wird ſich die Seele nur in dem Grade bewußt, als das eigene Selbſt entwickelt iſt, und auch die Gottheit vermag ſie nur als Urbild ihres eigenen Selbſt zu ſchauen. Da jedes dieſer Objecte nur in einzelnen elementariſchen Offenbarungen, Thatſachen in das Bewußtſein aufgenommen werden kann, jedes Object aber ein unendliches Selbſtſein in Gott und der göttlichen Offenbarung hat, ſo iſt ein abſolutes Wiſſen des Objects undenkbar, wohl aber kann das erkennende Bewußtſein aus den ſucceſſiv aufgenommenen getheilten Offenbarungen ein Ganzes geſtalten und in den Gränzen ſeiner thatſächlichen Ergreifung der Elemente ein abſolut ſicheres Wiſſen erlangen.

Zu dem menſchlichen Selbſtſein oder Vernunftleben verhält ſich daher das erkennende Bewußtſein nicht weſentlich anders, als auch zur Natur. Der Hauptunterſchied beſteht darin, daß dem Menſchlichen ein freies ſich offenbarendes Subject, alſo ein Uebernatürliches zu Grunde liegt, dieſes alſo in ſeiner Objectivität umfaſſender, tiefer und in ſich verſchlungener iſt. Im Uebrigen verhält ſich das Bewußtſein auch zum Vernunftleben als einer poſitiven Thatſächlichkeit, die wir erſt thatſächlich in die Seele, d. h. alſo erfahrungsmäßig aufnehmen müſſen, ehe von Erkennen die Rede ſein kann; es iſt auch hier die Actualität des Seins und Lebens, des Sichoffenbarenden und Offenbarten, die vom Bewußtſein ergriffen werden muß. Nun iſt aber dieſe poſitive Thatſächlichkeit der Vernunft ſchon in ihrem Sein eine theilweis bewußte. Es fragt ſich alſo, wie ſoll das Bewußtſein, der Verſtand dies ſchon bewußte Sein noch umfaſſender und tiefer reflectiren und wie verhält ſich überhaupt der Verſtand zur Vernunft?

Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß dies Verhältniß in der neuern Philoſophie nirgends zu rechter Klarheit gekommen iſt. Man erkennt einerſeits die Vernunft als etwas Höheres an als

den Verſtand und giebt derſelben anderſeits doch einen Platz neben derſelben als Erkenntniß- oder Reflexions-Vermögen. Nach Kant iſt der Verſtand (Kritik der reinen Vernunft 1818 S. 55): »das »Vermögen, den Gegenſtand ſinnlicher Anſchauung zu denken, »durch Begriffe ſich etwas vorzuſtellen,« weil derſelbe, wie Kants Anthropologie kurz bemerkt (S. 117): »das Allgemeine der Vor- »ſtellungen, die Regel enthält, der das Mannigfaltige der ſinnlichen »Anſchauungen untergeordnet werden muß, um Einheit zur Er- »kenntniß des Objects hervorzubringen.« — Die Vernunft dage- gen iſt ihm das Vermögen der Ideen, des Ueberſinnlichen im Er- kennen und Begehren und zwar in erſterer Beziehung (Anthropo- logie S. 120): »das Vermögen, von dem Allgemeinen das Beſon- »dere abzuleiten und dieſes letztere alſo nach Principien und als »nothwendig vorzuſtellen.« Deshalb macht denn die Vernunft im Schluß die **conclusio**, nachdem der Verſtand den **major**, die Ur- theilskraft den **minor** ergriffen hat (Kritik der r. Vern. S. 261). Demnach muß denn die Vernunft offenbar an der Arbeit der Re- flexion, des Verſtandes Antheil nehmen; jede Gränze, die hier geſetzt wird, iſt eine willkürliche. Wenn der Verſtand nach Kant die Kategorieen und alle aprioriſchen Begriffe enthält und produzirt und hierdurch den Anſchauungen ihre Geſtalt giebt und der Natur die Geſetze vorſchreibt: wie läßt ſich dann eine Gränze denken zwiſchen einem ſolchen Verſtandes-Vermögen und dem Vernunft-Vermögen, zwiſchen dem Vermögen, die Begriffe, welche für ſich ſelbſt leer ſind, zu produziren und dem Vermögen, welches ſchließend einen Begriff im andern reflectirt? Warum ſollen wir die geiſtige Thä- tigkeit des Verſtehens an verſchiedene getrennte Vermögen verthei- len, da der Geiſt, ſeinem Weſen nach, und ſo weit ſeine Herrſchaft ſich erſtreckt, ein Ungetheiltes iſt? Und iſt denn der Schluß etwas Anderes als zuſammengefaßte Auffaſſung und Urtheil?

Die Beziehung der Vernunft auf das Ueberſinnliche, welche ihr Kant gab, iſt beſonders von Jacobi feſtgehalten worden und durch ihn in unſere philoſophiſche Sprache übergegangen. Da beide Vermögen im Gegenſatz zu einander, in ihrer Trennung von ein- ander aufgefaßt wurden, ſo wurde die Vernunft etwas Unſagbares, Ueberſchwängliches und der Verſtand kam in ſehr üblen Ruf. Auch Schelling ſetzte ihn zu einer nichtigen Erkenntniß der Relationen herab und bei Hegel iſt er nur dazu da, die dialektiſchen Wider- ſprüche zu erzeugen, welche die Vernunft durch Aufhebung in ab- ſolute Wahrheit umwandelt. Freilich liegt ein ſolcher abſoluter

Prozeß weit über dem gewöhnlichen wirklichen Bewußtſein und daher außer der Sphäre aller Pſychologie.

Herbart folgt bei ſeiner analytiſchen Definition leider im Weſentlichen der Lehre Kants, Pſychologie II. S. 39: »Verſtand »iſt das Vermögen, uns im Denken nach der Qualität des Ge»dachten zu richten; — Vernunft iſt das Vermögen zu überlegen »und nach dem Ergebniß der Ueberlegung ſich zu beſtimmen.« — Auch hier alſo eine höhere Beziehung auf die Selbſtbeſtimmung; indeß nimmt ſie mit dem Verſtande am Reflectiren Theil; ſie bezieht ſich eben ſo, wie dieſer, auf die Reproductionsgeſetze (S. 46), und der einzige Unterſchied beſteht zuletzt darin, daß die Vernunft »ſich auf eine Theilung des geiſtigen Thuns in wenigſtens zwei »Theile bezieht — es mit mehreren Reihen von Gedanken zu thun »hat, zwiſchen denen ſie entſcheidet« — wobei denn der Unterſchied beider nur ein quantitativer wäre, beſtimmt nämlich durch die Größe der Reflexions-Sphäre, die Vernunft alſo nur ein erweiterter Verſtand, ja die Vernunft würde hinter dem Verſtande zurückbleiben, da dieſer unmittelbar nach der Qualität des Gedachten ſich zu richten vermag, die Vernunft aber noch erſt der Ueberlegung bedarf.

Schon der gewöhnliche Sprachgebrauch bezieht den Verſtand auf das Endliche, Getheilte: er reflectirt überhaupt ein Einzelnes im Ganzen, mag das Object in der ſinnlichen oder in der Vernunft-Sphäre ſich befinden. Die Vernunft dagegen wird als etwas Ganzes, in ſich Vollkommenes gedacht. Verſtand hat daher auch oft das Thier und der Verrückte, denn beide reflectiren, beſonders der letztere, in gewiſſen Sphären recht gut; wir ſprechen aber beiden die Vernunft ab, weil im Thiere das menſchliche Selbſtſein nicht exiſtirt, und weil im Verrückten das Ganze nicht mehr in ſich ſelbſt vollkommen iſt. Wenn daher Schelling (gegen das Ende der Abhandlung über die Freiheit) behauptet, der Verſtand ſei mehr als Vernunft, ein vernünftiger Menſch ſei nicht verrückt, ein verſtändiger noch außerdem ſehr vieles: ſo iſt eine ſolche quantitative Vergleichung unſtatthaft, da ſie Vollkommenheiten in verſchiedener Sphäre ſind; die Vernunft aber iſt von Schelling nur negativ aufgefaßt, wie er ſie denn daſelbſt auch als »etwas Paſſives« bezeichnet. Schon im gemeinen Leben nennen wir Jemand wahrhaft vernünftig, in ſo fern er nicht nur vom Wahnſinn, ſondern auch von Fehlern und Laſtern frei iſt; man nennt z. B. das mit vielem Verſtande ausgeführte Thun und Denken eines liederlichen

ſchlechten Menſchen unvernünftig: von dieſer Seite alſo iſt das Mehr auf der Seite der Vernunft. Vernünftig wird daher auch ſchon das philoſophiſche Erkennen, abgeſehen von ſeinem Gegenſtand, der auch die Natur ſein kann, genannt, weil es auf das Ganze, Ungetheilte, auf die Tiefe zurückgeht, nicht bloß in einzelnen verſtändigen Reflexionen ſich offenbart. Die Vernunft iſt eben ſo poſitiv und activ, wie der Verſtand, denn ſie wird durch den freien Geiſt produzirt als das wahrhaft Menſchliche; ſie ſchließt Weisheit und Liebe in ſich, denn durch ſie iſt der Menſch Ebenbild der Gottheit, deren höchſte Eigenſchaften Weisheit und Liebe ſind; ſie iſt die Subject-Objectivität des menſchlichen Daſeins oder die Selbſtbeſtändlichkeit des Subjects, alſo etwas in ſeiner Sphäre Vollendetes, Ganzes. Beide, Vernunft und Verſtand, können in einer geringen oder weiten Sphäre realiſirt ſein, daher laſſen ſie ſich im Allgemeinen nicht quantitativ vergleichen. In ſo fern aber iſt der Verſtand geringer, als derſelbe, der Idee nach, ein Organ der Vernunft iſt; er erweitert daher durch ſeine Thätigkeit die Sphäre der Vernunft, indem er das Endliche, Getheilte für den Geiſt in Beſitz nimmt. Der Verſtand ſchließt ſich auch wohl in ſeiner endlichen Sphäre ab, aber ſobald er ſich gegen die Vernunft abſchließt, wie dies ſo häufig im gewöhnlichen Rationalismus geſchieht, wird er unverſtändig und geräth mit oder in ſich ſelbſt in Widerſprüche. In einer gewiſſen niedern ſinnlichen Sphäre kann der Verſtand ſich ausbilden ohne jene höhere Vernunft im poſitiven Sinne, wie ja auch das plaſtiſche Leben der Pflanze nicht in die höhere Idee der ungetheilten Lebendigkeit aufgenommen iſt. Und ſo faßt man denn häufig den Verſtand als etwas der Vernunft Entgegengeſetztes, allein genau genommen kommt ein ſolcher Verſtand im menſchlichen Leben nicht vor; der Verſtand erſcheint immer mehr oder weniger in die Vernunft aufgenommen, wenn er auch, einſeitig reflectirend, gegen andere Vernunft-Offenbarungen ſich ſträubt. Dies hat in Folgendem ſeinen Grund. Da die Vernunft-Objectivität in ihrem innerſten Grunde, in der freien Perſönlichkeit, eine ſich offenbarende übernatürliche, alſo für das offenbarte Erkennen in dieſer göttlichen Freiheit unerreichbar iſt, ſo muß der denkende vernünftig-verſtändige Geiſt über der Sphäre des Wiſſens eine ſolche anerkennen, in welcher er ſich noch forſchend verhält, er muß die Offenbarung eines von ihm noch Unerkannten vorausſetzen und dieſe nicht nur in Gott, ſondern auch im menſchlichen Geiſte anerkennen: hieraus bildet ſich in Beziehung

auf die Gemeinſchaft mit Gott der religiöſe Glaube. Der ſich in einer endlichen Sphäre abſchließende Verſtand aber will den Glauben und dieſe außer ihm liegende Sphäre nicht anerkennen und negirt dieſelbe: dies iſt der ſogenannte Rationalismus. Dieſe verkehrte Richtung des Verſtandes, die meiſtens von Egoismus und Hochmuth nicht ganz frei iſt, zeigt ſich auch im gewöhnlichen Leben ſehr verderblich. Der Einzelne will von ſeinem Standpunkt der Erkenntniß des Vernünftigen Offenbarungen beurtheilen, die aus einer weit höhern Sphäre der Vernunft hervorgegangen ſind. Der Glaube an Höheres muß mit dem vernünftigen Wiſſen Hand in Hand gehen; thut es dies nicht, ſo ſchneidet es ſich ſelbſt die Möglichkeit des Fortſchritts ab, ſetzt ſich gegen die Strahlen des höhern Lichtes in eine ſchiefe Richtung und verzehrt ſich in Negationen.

Der Verſtand alſo kann die Vernunftoffenbarungen nur begreifen, indem er ſeinen ideellen Ausgangspunkt in der göttlichen Offenbarung, in der Vernunft ſelbſt nimmt; er muß ſie poſitiv thatſächlich in ſich erfahren und ihre übernatürliche Quelle anerkennen. Unſere poſitive Betrachtung hat zu zeigen, wie Vernunft und Verſtand von Anfang an ſich auseinander entwickeln, wie anfangs der Verſtand noch im Inſtinkt und Selbſtgefühl eingeſchloſſen iſt, wie er allmälig aus dieſer verſchloſſenen Hülle hervorbricht, ſich von ſeinem Grunde ſcheinbar ganz ablöſt, jedoch immer zu demſelben zurückzukehren genöthigt iſt. Die Vernunft des menſchlichen Lebens aber iſt der eigentliche Mittelpunkt unſerer Wiſſenſchaft; es iſt ihre Aufgabe, zu zeigen, wie die Vernunft von einem geringen Keime aus zu einem in ſich gegliederten ideellen Organismus ſich entwickelt.

Die Vernunft kann aber auch ſchon deswegen im Verſtande nicht aufgehen, weil ſie ſich in einem poſitiven endlichen elementariſchen Daſein offenbart, weil der ideelle Organismus einen pſychologiſchen Mechanismus in ſich trägt, und dieſe endliche Seite der bewußten Offenbarungen haben wir jetzt näher zu erwägen.

D. Von der relativen Selbſtſtändigkeit der Elemente und elementariſchen Prozeſſe oder dem pſychologiſchen Mechanismus.

Da Alles, was exiſtirt, ein gewiſſes Leben, eine gewiſſe Kraft der Selbſterhaltung äußert, ſo dürfen wir dieſelbe auch den poſitiven Elementen des Bewußtſeins und Selbſtſeins nicht abſprechen;

auch die bewußten Bildungen, welche zugleich in der Seele und im Naturſubject exiſtiren, erlangen eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit des Lebens, welche ſie zwar der Herrſchaft der Seele nicht entzieht, allein eben ſo wenig ihnen erlaubt, bloß paſſive Werkzeuge oder gar willkürliche Gebilde des Subjects zu ſein. Auch in der Phyſiologie iſt früher die Selbſtſtändigkeit des elementariſchen Lebens nicht hinreichend beachtet worden; die jetzige phyſiologiſche Forſchung hat ſich ganz nach dieſer Seite hin gewendet, und iſt dabei zu Reſultaten gelangt, welche, wie berühmte Phyſiologen behaupten, eine theilweiſe Umgeſtaltung dieſer Wiſſenſchaft bewirken. Vor allem gehört hierher die Zellentheorie des Dr. Schwann (mikroſkopiſche Unterſuchungen über die Uebereinſtimmung in der Structur und dem Wachsthum der Thiere und Pflanzen, Berlin 1839), welche zu zeigen ſucht (S. 193): »daß bei der Bil»dung der Elementartheile, der Organismen die Moleküle nicht »auf eine Weiſe zuſammengefügt werden, welche nach der phyſiolo»giſchen Bedeutung der Elementartheile verſchieden iſt, ſondern daß »ſie überall nach denſelben Geſetzen ſich an einander legen — kurz »ausgedrückt, daß es ein gemeinſames Entwicklungsprinzip für alle »Elementartheile der Organismen giebt.« Hiernach liegt denn (S. 222) »der Grund der organiſchen Erſcheinungen, in ihrem Un»terſchied von den unorganiſchen, in einer andern Combination der »Stoffe — jeder einzelne Elementartheil beſitzt eine ſelbſtſtändige »Kraft, ein ſelbſtſtändiges Leben, wenn man es ſo nennen will, »d. h. in jedem Elementartheile ſind die Moleküle ſo zuſammen»gefügt, daß dadurch eine Kraft frei wird, wodurch er im Stande »iſt, neue Moleküle anzuziehen und ſo zu wachſen, und der ganze »Organismus beſteht nur durch die Wechſelwirkung der einzelnen »Elementartheile. Hier ſind alſo die einzelnen Elementartheile das »Active bei der Ernährung, und die Totalität des Organismus kann »zwar Bedingung ſein, aber die Urſache iſt ſie nach dieſer Anſicht »nicht.« Dieſe Hypotheſe, denn für etwas Weiteres will ſie Schwann ſelbſt nicht angeſehen wiſſen, geht aus einer einſeitigen Richtung der Reflexion auf Einzelnes hervor. Wenn, wie Schwann weiterhin bemerkt, »die Aeußerung der den Zellen inwohnenden »Kraft von Bedingungen abhängt, die ihr nur im Zuſammenhang »mit dem Ganzen geliefert werden;« wenn ferner die Zelle ſelbſt durch die Aeußerung von ſolchen Kräften, deren Bedingungen im Ganzen exiſtiren, hervorgeht: ſo kann das Einzelne und das Ganze nicht als Urſache und äußerliche Bedingung einander entge-

gengeſetzt, keins von beiden Theilen, weder die einzelne Zelle noch das Ganze als Urſache ſchlechthin betrachtet werden, ſondern das Eine iſt Urſache in der unmittelbaren lebendigen Wechſelwirkung und Gemeinſchaft mit dem Andern; nichts Endliches iſt denkbar als **causa sui.** — Nichts deſto weniger aber hat eine ſolche Elementar-Theorie eine große Wahrheit, da ja auch das Element nicht durch das Ganze determinirt werden kann, weil, da es ſelbſt ein Theil des Ganzen iſt, das Ganze nicht außer ihm exiſtirt, da folglich auch das Element beziehungsweiſe im Ganzen ſich beſtimmt, nur freilich nicht als Subject, ſondern in Beſtimmungen, die durch ein Höheres in ihm geſetzt ſind und werden.

Auf ähnliche Weiſe ſuchte in der Pſychologie Herbart das geiſtige Leben aus der Verſchmelzung und Hemmung der einzelnen Vorſtellungen abzuleiten. Der Grund der geiſtigen Regſamkeit liegt in den Vorſtellungen ſelbſt (Encyclopädie S. 197); alles übrige Thun und Geſchehen in der Seele, die Gefühle, Begehrungen, Beſtimmungen des Ich werden auf die Vorſtellungen als die urſprünglichen einfachen Selbſterhaltungen der Seele zurückgeführt. Nur unter der Vorausſetzung, daß die Vorſtellungen ganz und gar ſelbſtſtändige Kräfte ſind, iſt eine Statik und Mechanik des Geiſtes möglich. Allein dieſe Theorie leidet an derſelben Einſeitigkeit, wie die Zellentheorie Schwanns: Die elementariſchen Phänomene werden vereinzelt, als ob ſie allein das wirklich Exiſtirende wären; die Selbſterhaltungen, die Vorſtellungen ſind nach Herbart das Einzige, was wahrhaft geſchieht (Lehrbuch zur Pſychologie 2. Aufl. S. 122). Das wirklich Geſchehende, Erſcheinende iſt aber eben das, was der Erklärung bedarf, und dieſe Erklärung kann nicht in bloßer Analyſe und Syntheſe der einzelnen Theile deſſelben beſtehen. Wir geben zu, dieſe Verſchmelzungen und Hemmungen der Vorſtellungen, welche Herbart der Rechnung unterwirft, haben Realität, allein ſie haben dieſelbe nur in der Seele, in der Wechſelwirkung mit einem Ganzen, was bei Herbart hinter dem Vorhange bleibt, oder nur als mögliche Vorſtellungsmaſſen atomiſtiſch die wirklichen berührt. Die Verſchmelzungen und Hemmungen der Vorſtellungen ſind Facta, aber ſie ſind nicht das einzige Thun und Geſchehen in der Seele: ſie ſind zugleich mit ideellen Thatſachen geſetzt. Deshalb hat Herbarts Betrachtung und Anwendung der Mathematik auf dieſen Mechanismus nur eine hypothetiſche und getheilte Wahrheit. Es muß nämlich angenommen werden: dieſe oder jene Geſetze der Statik und Mechanik des

Bewußtſeins haben Wahrheit, vorausgeſetzt, daß die ideellen Facta, denen die Vorſtellungen angehören, auf eine beſtimmte Weiſe geſetzt ſind. Es läßt ſich durchaus nicht behaupten, daß die Mathematik keine Anwendung auf pſychologiſche Phänomene erleide; nur werden die Probleme, die ſie löſt, immer nur eine elementariſche und hypothetiſche Wahrheit haben.

Ferner iſt Herbarts Theorie darin mangelhaft, daß ſie die Betrachtung bei dem wirklichen Geſchehen der Vorſtellungen abbricht, und nicht auf den Grund dieſes Mechanismus zurückgeht; hätte ſie das letztere gethan, ſo hätte ſie einerſeits nicht das Seelenleben in dieſem pſychologiſchen Mechanismus können aufgehen laſſen, und anderſeits hätte ſie die Vorſtellungen nicht auf abſtracte atomiſtiſche Weiſe als den Grund aller andern Phänomene ſetzen können. Die Bewegung der Vorſtellungen oder das Hervortreiben derſelben auf die Schwelle des Bewußtſeins muß einen poſitiven Grund haben außer der einzelnen Vorſtellung ſelbſt, und dieſer kann einerſeits nur im Subject ſein, anderſeits in der Sphäre der poſitiven Naturlebendigkeit, worin die Seele ihre bewußten Bildungen realiſirt; dieſe aber iſt, wie wir im erſten Capitel dieſes Abſchnitts näher dargelegt, eine poſitive ſelbſtſtändige Quelle von Actionen. Da nun alle elementariſche Bildungen in und mit der Naturlebendigkeit hervortreten, ſo können ſie auch, abgeſondert von dieſer, ihre Erklärung nicht finden, und wir ſind nicht berechtigt, die übrigen Phänomene der Begehrung und des Gefühls auf bloße Hemmungen von Vorſtellungen, alſo auf einen negativen Grund, der ſelbſt gar keinen Grund hat, zurück zu führen; vielmehr ſind dieſe Elemente eben ſo urſprünglich, wie durch die Vorſtellungen.

Wollte man hiergegen einwenden, daß doch Gefühle und Begehrungen immer mit Vorſtellungen begleitet ſeien und ſich auf Vorgeſtelltes beziehen, während umgekehrt die Vorſtellungen abgeſondert für ſich hervortreten und nicht nothwendig auf Gefühltes oder Begehrtes zurückgehen: ſo beweiſen dieſe Thatſachen doch keineswegs, was ſie beweiſen ſollen, denn das Begleitetſein iſt kein Begründetſein. Daß die Vorſtellung als univerſelles Element nicht von entſprechenden Gefühlen oder Begehrungen ſtets begleitet iſt, hat in der univerſellen Natur dieſes Elementes ſeinen Grund. Die Vorſtellung aber iſt für Gefühl und Begehrung ebenfalls nur ein nach außen gerichtetes, äußerliches Element; nicht die Vorſtellung als ſolche einzelne beſtimmt das Gefühl, den Affect,

ſondern das Verhältniß des Selbſt zum vorgeſtellten Gegenſtande; die Vorſtellung iſt alſo bloß das Vermittelnde. —

Die relative Selbſtſtändigkeit der elementariſchen Prozeſſe gilt alſo von den Elementen des Selbſtſeins nicht minder als von den univerſellen. Schon der überall ſcharfblickende Leibnitz hat, wie es ſcheint, die Wichtigkeit der Elemente tiefer und umfaſſender eingeſehen, als die neuern Pſychologen, ohne ſie jedoch auf ihren Grund zurückzuführen und ohne ſie im Einzelnen zur Erklärung der Erſcheinungen anzuwenden. Eine Unendlichkeit von petites perceptions und inclinations exiſtiren in jedem Augenblicke in unſerer Seele und beſtimmen den Willen, ſo wie die übrigen Geiſtesthätigkeiten (ſ. beſonders die Einleitung zu den Nouveaux essays und p. 123, 147, 151 der Raspiſchen Ausgabe). Wir haben in der beſondern Betrachtung die Entſtehung und Reproduction dieſer Elemente in der Einigung der Seele mit dem konkreten Naturſubject wohl zu beachten; wir werden ſehen, wie ſich dieſelben in der Seele immer mehr organiſiren und in der Naturlebendigkeit und unter der Herrſchaft des Subjects einen gewiſſen Selbſtbeſtand und dadurch relativ ſelbſtſtändige Macht erlangen, die am offenbarſten momentan in Affecten, dauernd in den Leidenſchaften bis zum Wahnſinn hervortritt. Auch die Gewalt der Leidenſchaften wird nur als theilweiſe Naturgewalt begreiflich und dieſe werden wir nicht minder in den egoiſtiſchen Leidenſchaften nachweiſen als denen, die unmittelbar Natürliches zum Gegenſtand haben.

Es findet alſo ſowohl unter als über dem erſcheinenden Bewußtſein fortdauernd ein Prozeß von Seelenthätigkeiten Statt, die uns nur in ihren Reſultaten zum Bewußtſein kommen. Ohne Beachtung dieſer unwillkürlichen der Seele ſelbſt verborgenen Thätigkeiten müſſen viele pſychiſche Phänomene vollkommene Räthſel bleiben; ſie ſind aber von der neuern Pſychologie nur von vorgefaßten einſeitigen Anſichten aus betrachtet worden.

Von dieſer Selbſtſtändigkeit der individuellen Elemente iſt die der objectiven univerſellen verſchieden. Schon der Sinn vermittelt die Gemeinſchaft der Seele mit dem äußerlichen fremden Object. Indem nun die Seele eine Welt von univerſellen fremden Bildungselementen in ſich aufnimmt, die ſie immer nur im Einzelnen ſich objectivirend darſtellen kann, muß ſie dem Einzelnen für den Moment ein Daſein geſtatten, welches zwar ihr ſelbſt und der Reflexion des Ganzen unterworfen bleiben ſoll; allein wie die Seele

durch Hingeben an die individuellen Elemente der Luſt und Unluſt, der Begierden u. ſ. w. ihrer reellen Herrſchaft verluſtig wird: eben ſo geſchieht es bei den univerſellen Elementen, wenn ſie ohne ſtets auf ſich ſelbſt zurückzugehen, ohne Beſinnung und Beſonnenheit in dieſer Unendlichkeit von univerſellen Bildungen hin und her reflectirt. Die elementariſche Selbſtſtändigkeit der weiter entwickelten bewußten Elemente der Vorſtellung und des Gedankens iſt vermittelt durch die Darſtellung im Worte. Wie nun die Reflexion immer mehr vom Gegebenen ſich ablöſet, immer abſtracter wird, bis ſie zuletzt dahin gelangt, dieſe höchſten Abſtractionen als das Wahrhafte zu betrachten, das kann erſt in der folgenden beſondern Betrachtung im Zuſammenhang dargelegt werden.

Das Eine und Ganze aber, welches ſich organiſch oder elementariſch offenbart, iſt und wird durch ſeine That ein beſonderes, von andern Subjecten verſchiedenes. Da wir in der Betrachtung der Thätigkeiten auf dieſe Verſchiedenheiten nicht Rückſicht nehmen können, ſo müſſen dieſelben beſonders betrachtet werden, und unſere allgemeine Betrachtung hat den Begriff eines ſolchen eigenthümlichen Einen und ganzen Individuums genauer darzuſtellen.

IV. Die Seele als individuelle oder die Individualität.

Obgleich die Scholaſtiker über das Princip der Individualiſation ſtritten, ſo blieben ſie doch hier, wie überall, bei abſtracten Begriffen und Reflexionen ſtehen; eine Anſchauung der Individualität mußte ihnen ſchon deshalb abgehen, weil ſie den Begriff der Entwicklung noch nicht aufgefaßt hatten; die geiſtige Individualität kann nur als eine durch das freie Subject entwickelte betrachtet werden. In der abſoluten Philoſophie konnte dieſer Begriff nicht zu ſeinem Rechte gelangen, weil die Selbſtproduction des Geiſtes nicht in ihrer Realität, nicht in ihrer thatſächlichen Entwicklung zugleich im Naturgrunde angeſchaut wurde. Daher finden wir bei Hegel noch die ganz gewöhnliche Vorſtellung von der Individualität, z B. Phänomenologie S. 22 N. A.: »Das beſondere Individuum iſt der unvollſtändige Geiſt, eine konkrete Geſtalt, in deren ganzem Daſein Eine Beſtimmtheit vorherrſchend iſt und worin die andern nur in verwiſchten Zügen enthalten ſind.« — Dagegen machte Schleiermacher ſchon in ſeinen bekannten früheſten Schriften die Nothwendigkeit der Eigenthümlichkeit ſowohl des Vernunftweſens als auch der Vernunftthätig-

keiten geltend; indeß ſein auf das Praktiſche gerichteter Geiſt hat dieſen Begriff, ſo weit wenigſtens bis jetzt ſeine Schriften vorliegen, nicht bis in das eigentlich pſychologiſche Gebiet verfolgt. Eine tiefere ſpeculative Betrachtung hätte ihn auch zugleich zu der Naturſphäre hingeführt, auf deren Betrachtung er nicht genauer eingegangen iſt, wie er ſelbſt irgendwo bemerkt. Später hat Steffens dem Begriff der Individualität ſein Recht zu verſchaffen geſucht gegen die abſtract-univerſelle Richtung der neuern Philoſophie; ja, was noch mehr iſt, ihm iſt der Sinn für das Eigenthümliche das wahre Organ der Speculation, Religionsphiloſophie I. 45. Die Pſychologie ſoll, gleich der comparativen Anatomie, comparativ werden, ſie ſoll »ſcheidend und forſchend ſich in den »Abgrund der Perſönlichkeiten hineintauchen.« — Ehe aber dieſer letzten Forderung genügt werden kann, muß das ganze Geiſtesleben mehr in ſeinen thatſächlichen Offenbarungen und Entwicklungen begriffen und angeſchaut werden. Die Betrachtung des Individuellen kann nur mit der des Univerſellen fortſchreiten, denn das Individuum iſt als eigenthümliches zugleich ein univerſelles, das Eigenthümliche kann daher nur im und am Univerſellen nachgewieſen werden. Hierzu aber bedarf es mehr als eines »Sinnes für »das Eigenthümliche,« denn der Sinn ſchaut nur an, begreift aber nicht. Wir müſſen in durchreflectirter Betrachtung des Ganzen zeigen, wie theils durch die Freiheit, theils durch gegebene natürliche und weltliche Selbſtbeſtände und Bedingungen das Individuum ſich zu einem eigenthümlichen entwickelt, denn wenn wir auch finden, daß das Eigenthümliche ſchon mit der Geburt geſetzt iſt und nie ganz von der Betrachtung ergriffen werden kann, ſo iſt dieſe im Anfang der Entwicklung geſetzte Eigenthümlichkeit, als geiſtige, actuelle, freie betrachtet, doch immer ein Minimum, und das Weſentliche derſelben muß nach und nach in der ideellen That hervortreten, denn eine Eigenthümlichkeit, die ſich in der Geſtaltung der freien bewußten That nicht offenbarte, würde auch für die Betrachtung des freien Geiſtes unweſentlich ſein. Steffens hat die Nothwendigkeit der Eigenthümlichkeit in den weltlichen Individuen und Thätigkeiten, ihr Vorhandenſein im Talent und Temperament im Allgemeinen recht gut nachgewieſen, allein er hat dieſelbe nicht in ihrer Thatſächlichkeit im Einzelnen auf dem pſychologiſchen Gebiet verfolgt.

Die Uroffenbarung des Menſchen ruht im göttlichen Ebenbilde, in der menſchlichen Perſönlichkeit, die wir uns hüten müſſen

als Subſtanz, Action oder Prozeß zu denken, obgleich wir ſie ohne dieſelbe nicht denken und ohne ihre Offenbarung in Natur und Welt nicht erkennen können. Wie die organiſche Idee ſich nur in einem Naturorganismus offenbart, ſo der Geiſt, die Perſönlichkeit nur als ideell-organiſches Weſen, als Individuum. Der Geiſt iſt Subject, göttliches Selbſtweſen in dieſer ideellen in Natur und Welt erzeugten Selbſtbeſtändlichkeit, und da dieſe durch den freien Geiſt von Anfang an gebildet (nicht geſchaffen) iſt und wird, ſo iſt dieſelbe als univerſell-menſchliche zugleich eine eigenthümlich geſtaltete und als ſolche bezeichnen wir dieſelbe mit dem Begriff der Individualität. Die Individualität iſt die Seele in dem Organismus ihres entwickelten Daſeins, ſie iſt die endliche irdiſche Offenbarung der Perſönlichkeit als Ganzes, durch die Freiheit Gebildetes; ſie iſt der in ſich ſelbſt vollſtändige Menſch, in welchem alle Elemente, Prozeſſe und der ganze Selbſtbeſtand alſo durch den freien Geiſt auf eine gewiſſe Weiſe beſtimmt ſind. Ein Weſen, in welchem eine gewiſſe Beſtimmtheit herrſchend und die übrigen verwiſcht wären, könnte nicht ein organiſches, am wenigſten aber ein ideelles Weſen ſein. Je mehr der Geiſt ſich entwikkelt, deſto mehr prägt ſich die Individualität des Subjects aus, denn im Anfang, im Keim iſt dieſelbe noch ein Minimum, eine univerſelle, durch das zeugende Subject beſtimmte. Indem nun der Geiſt ſelbſt die weitern Bildungen entwickelt, objectivirt er ſich auch in denſelben, d. h. da das, was der Geiſt thut, entwickelt, nicht in ihm ſelbſt verſchwindet, ſondern geiſtige actuelle Geſtalt gewinnt, ſo wird das Individuum allmälig eine beſtimmte objective Geſtalt erlangen: alſo nur durch das Sichobjectiviren des Subjects iſt Individualität möglich. Hieraus iſt auch erſichtlich, warum die bisherige Pſychologie in Betrachtung des Individuellen ſo dürftig geblieben iſt. Der dynamiſchen oder Vermögen-Pſychologie blieb die Objectivirung und mit ihr die Beſtimmtheit der bewußten Bildungen und ſo auch die Individualität unſichtbar. Die Elementar-Pſychologie gelangt von ihren ſinnlichen und Reflexions-Elementen eben ſo wenig zu einem ideellen Ganzen, die abſtracte Lehre vom Geiſt verhält ſich bekanntlich durchaus negirend gegen alles Individuelle. Es blieb daher bei dem, was die unmittelbare Erfahrung bietet; man ſuchte Alles, was man von Individualität dachte, in die von den Griechen urſprünglich überlieferte Lehre von den Temperamenten hineinzuſchieben; dieſe aber umfaßt nur einige natürliche allgemeine Gegenſätze und Gattungs-

begriffe. Von geiſtiger Eigenthümlichkeit war ſelten die Rede; weit Tieferes und Beſſeres, obgleich nur in einzelnen Bemerkungen, geben uns die Weltmänner wie Montaigne, La Bruyère u. A. Ohne wiſſenſchaftliche Principien iſt auch das, was von dem ältern Carus und andern Neuern über Charakter u. ſ. w. gelehrt wird.

Da die Individualität mit der Entwicklung fortſchreitet, ſo iſt ſie eine eben ſo verſchiedene wie dieſe; wir werden alſo zunächſt drei Entwicklungsſtufen auch der Individualität unterſcheiden müſſen: die natürliche, weltliche und geiſtige. Die natürliche wird durch die freie Einigung der Seele mit dem Naturgrunde beſtimmt, die weltliche durch die Einigung mit Welt und Menſchheit, die geiſtige und perſönliche durch die Einigung mit Gott. Die Eine menſchliche Individualität umfaßt alſo dieſe drei verſchiedenen Sphären oder Syſteme, die zuſammen Ein Ganzes ausmachen. Jedes Individuum trägt dieſe dreifache Individualität in ſich, nur iſt oft die höhere und höchſte noch wenig entwickelt, z. B. beim Kinde und Naturmenſchen. Die natürliche bildet die Baſis der weltlichen, und dieſe wieder die der geiſtigen. Bloß die natürliche Individualität wird durch die Begriffe der ſogenannten Temperamente bezeichnet; nur muß man den Grund und das Weſen des Temperaments nicht in der Conſtitution und Natur des Körpers ſuchen, denn wenn dieſe auch als ſubſtantielles oder ſelbſtbeſtändliches Moment gar ſehr in Betracht kommt, ſo iſt es doch auch ſchon hier die freie Seele, wodurch das Temperament beſtimmt wird, denn die Seele iſt das Selbſtthätige, welches den lebendigen Naturgrund in ſich aufnimmt; ſie kann zwar denſelben nicht umſchaffen, aber ſie kann ihn bedeutend ausbilden oder hemmen: deswegen finden wir Sanguiniker und Choleriker mit ſchwächlichem Körper und geringer Lebenskraft und Phlegmatiker mit hoher Lebenskraft ausgerüſtet. Wir müſſen übrigens außer der quantitativen Einigung der Seele mit dem Naturgrunde auch eine qualitative unterſcheiden, je nachdem nämlich die Seele in freier Thätigkeit das eine oder die andern Syſteme der Naturlebendigkeit das geſchlechtliche, das ſenſible, das der Thätigkeit oder das vegetative überwiegend entwickelt. Wir werden alſo in der Lehre von der natürlichen Individualität über jene vier allgemeinen Gattungsbegriffe hinausgehen müſſen, und indem wir die qualitative Einigung in ihrer Entwicklung verfolgen, zu beſtimmteren Begriffen natürlicher Individualität gelangen. Als poſitive Differenzen ſind uns auch die Geſchlechter und die verſchie-

denen Racen gegeben, deren Entwicklung wir dann nach jenem Maaßſtabe werden beurtheilen können.

Auf der Grundlage der natürlichen Individualität entwickelt ſich die weltliche oder menſchliche, beſtimmt durch die Einigung des Menſchen mit dem Menſchen oder der Gemeinſchaft überhaupt. Auch hier iſt eine quantitative Verſchiedenheit der Geiſtesoffenbarung zu berückſichtigen, daher die Begriffe des Genies, des Talents, des Heros u. ſ. w: Die Beſonderheit der weltlichen Individualität bezeichnet man durch die Begriffe der Gemüthsart, des Naturells und des Charakters, in ſo fern die Feſtigkeit des Willens dabei vorzüglich in Betracht kommt. Die weltliche Individualität wird ſich hauptſächlich darnach beſtimmen, ob die gemüthlichen Richtungen oder die weltlichen Strebungen oder das leidenſchaftliche Element im Geiſte überwiegend iſt. Es wird dabei zu unterſuchen ſein, in wie fern nicht auch durch die Reflexion, den Verſtand eine eigenthümliche Individualität begründet wird. Die natürliche Individualität, das Temperament, das Geſchlecht, das Alter u. ſ. w. iſt bei der Bildung der weltlichen Individualität keineswegs indifferent, aber es iſt ein untergeordnetes Moment; die Gemüthsart, der Charakter beſiegt das Temperament. Daher hat denn auch die Selbſtbeſtimmung in der weltlichen Individualität eine unendlich erweiterte Sphäre. Die weltliche Individualität offenbart ſich hauptſächlich in dem, was der Menſch liebt, aber auch in ſeinem Thun und der dadurch bedingten Stellung zur Welt; dieſe aber wird ihrerſeits wiederum durch die urſprüngliche Gabe, durch das, was man Anlage nennt, und durch die Entwicklung dieſer urſprünglichen Gabe, das Talent, bedingt. Das Talent nennt Steffens (Religionsphiloſophie I. S. 24) »den Naturgrund aller »geiſtigen Entwicklung;« ja »die bewußte Perſönlichkeit erkennt in »ihrem Talent den feſten Naturgrund ihrer geiſtigen Eigenthümlichkeit.« — Hier ſcheint Steffens den Begriff des Talents zu weit auszudehnen und demſelben für die Individualität zu großes Gewicht beizulegen. Das Talent iſt allerdings etwas von der Willkür unabhängiges, allein das hindert nicht, daß es durch die Selbſtbeſtimmung des Geiſtes allmälig entwickelt werde. In wie fern man urſprüngliche angeborene geiſtige Anlagen annehmen darf, wird ſpäter nach den Thatſachen genauer zu unterſuchen ſein. Das Talent übrigens, wie große Bedeutung es auch für das Individuum haben mag, indem es ſeine Stellung zur Welt bedingt,

ſo iſt doch das Selbſtſein als Gemüth und Charakter keineswegs dadurch beſtimmt.

Für die geiſtige Individualität iſt die weltliche ein ſelbſtbeſtändliches, alſo untergeordnetes Moment. Sie wird durch die Einigung der Seele mit Gott bedingt. Sie bildet ſich vollkommen und ſelbſtſtändig nur durch die Gemeinſchaft mit dem Erlöſer aus.

Es fragt ſich, in wie fern wird ſich der Menſch ſeiner Individualität bewußt? Da ſie im irdiſchen Leben vom Naturgrunde ſich nicht ganz ablöſt, ſo kann ſie auch den Individuen nicht ganz und abſolut zum Bewußtſein kommen. Am wenigſten findet dies, wie ſich von ſelbſt verſteht, beim Naturmenſchen ſtatt. Unſere weltliche Individualität lernen wir weniger durch Reflexion, als im Thun und in der Gemeinſchaft mit andern Menſchen unmittelbar anſchauen. Die geiſtige Individualität kommt uns nur in der Gemeinſchaft mit Gott zum Bewußtſein.

Die geiſtige Individualität iſt die rein innerliche der Perſönlichkeit, des Subjects, ſie kann deshalb von Andern nicht wahrgenommen werden und auch von uns ſelbſt nur im Gewiſſen, in unſern innerſten ideellen Actionen. Nur dieſe geiſtige Individualität kann in der Seele nach dem Tode fortdauern, die natürliche und weltliche iſt offenbar durchaus an das irdiſche und weltliche Daſein geknüpft. In der weltlichen Individualität ſetzt ſich die natürliche noch fort, wie denn z. B. die Individualität des Mannes und Weibes in einem höher entwickelten weltlichen Zuſtande erſt ganz ausgeprägt und entwickelt wird. In die geiſtige Individualität aber treten dieſe Differenzen nicht ein, wohl aber erſcheint im irdiſchen Leben die natürliche und weltliche Individualität aufgenommen in die geiſtige. Hier erhebt ſich nun in Beziehung auf die Unſterblichkeit der Seele die Frage: iſt die geiſtige Individualität trennbar von der natürlichen und weltlichen?

Die Unterſuchung über die Unſterblichkeit der Seele gehört nicht mehr ins Gebiet der Pſychologie, da dieſe nur die gegebenen Thatſachen der Geiſtesoffenbarungen zu erforſchen hat, die Idee der Unſterblichkeit aber über alle Thatſachen des irdiſchen Lebens uns hinausführt. Von Seiten der realen poſitiven Wiſſenſchaft kann es daher einen eigentlichen Beweis für dieſelbe nicht geben: alles Beweiſen bewegt ſich innerhalb der Elemente des endlichen Bewußtſeins; alle Analogieen haben ihre Gültigkeit nur in dem Gebiete der irdiſchen und weltlichen Thatſachen, denen ſie entnommen ſind, und können uns nicht in ein abſolutes Jenſeits

hinüberführen. Alles wirkliche Daſein muß, um erkennbar zu ſein, irgendwie angeſchaut werden können, das Leben unſerer Seele nach dieſem Leben entzieht ſich daher durchaus unſerer Erkenntniß.

Allein hieraus iſt auch nichts gegen die Annahme derſelben zu beweiſen. Denn daraus, daß wir die Fortdauer der Seele nicht im Erkennen realiſiren können, folgt nicht im Geringſten, daß ſie nicht exiſtire, oder nicht als nothwendig gedacht werden müſſe. Alle Entwicklung des Geiſtes iſt ein Erheben des Getheilten in das Ungetheilte, in den Geiſt, und dieſer Act bleibt uns in ſeinem innerſten Grunde eben ſo verborgen und geheimnißvoll, wie die perſönliche Fortdauer; wir wiſſen nichts, als daß dieſer Act, dieſe unendliche ungetheilte Gegenwart des Endlichen im Geiſte, nothwendig realiſirt wird, d. h. wir denken ſie als nothwendige Vorausſetzung für die Thatſachen, die wir hierdurch begreiflich finden. So haben wir den Menſchen als eine Uroffenbarung aus Natur, Welt und Gott bezeichnet, um dadurch auszudrücken, daß die geiſtigen Phänomene nicht aus einer bloßen Entwicklung des Naturſubjects begriffen werden können. Die ganze Pſychologie iſt ein indirecter Beweis für die nothwendige Annahme der Unſterblichkeit der Seele, denn ſie zeigt, daß die Offenbarungen der Seele nicht wie die des Naturſubjects, aus einer im Univerſum geſetzten, beſtimmten Uroffenbarung hervorgehen, ſondern aus einem frei ſich ſetzenden, beſtimmenden, d. h. aus einem nicht endlich offenbarten, ſondern aus einem unendlich ſich offenbarenden, in bewußter Gemeinſchaft mit Gott und ſeiner Offenbarung ſtehenden Subject hervorgehen.

Aber wäre es nicht möglich, alle Thatſächlichkeit des menſchlich-weltlichen Lebens als allmälige actuelle Entwicklung des urſprünglich beſſer organiſirten menſchlichen Naturſubjects zu denken? Unſere Wiſſenſchaft wird auch im Speciellen die große Kluft zwiſchen Thier und Menſch und die ſpecifiſche Eigenthümlichkeit in dem Seelenleben des Menſchen ſichtbar machen. Allein dagegen könnte man von der andern Seite behaupten, daß dieſe als das Reſultat der allmäligen thatſächlichen Entwicklung des menſchlichen Geſchlechts denkbar und durch die fortſchreitende Naturforſchung ſogar mit der Zeit begreifbar ſeien.

Indeß Eins bliebe von dieſem Standpunkt eines höheren Naturalismus, als derſelbe bis jetzt geltend gemacht worden iſt, dennoch unbegreiflich, die Gemeinſchaft mit Gott im Geiſte und in der Wahrheit. In dem Factum der geiſtigen Selbſtoffenbarung

Gottes durch den Erlöſer iſt gewiſſermaßen der poſitive Beweis für die Nothwendigkeit der perſönlichen Fortdauer ausgeſprochen, und für das Denken hat die Religionsphiloſophie dieſe Nothwendigkeit näher zu beweiſen.

Wir können die Frage über die Unſterblichkeit der Seele ganz einfach auf die Frage reduziren: gehört die Seele, der Geiſt dem Naturſubject an, als höhere Entwicklung desſelben, oder gehört das Naturſubject dem Geiſte an, als ein geiſtiges in niederer Entwicklung? Da das ohne Einſeitigkeit der Reflexion ſich realiſirende Denken nicht umhin kann, beide, Natur und menſchliche Seele, auf den Geiſt an ſich, auf die göttliche Offenbarung zurückzuführen: ſo müſſen wir die letztere Anſicht als unabweisbar ergreifen: das Höhere aus dem Niedern zu erklären, iſt unſtatthaft. Wo in und über dem Niedern ein Höheres ſich bildet, da realiſirt ſich ein Höheres, Sichoffenbarendes, Unendliches, Unſterbliches, und dasjenige, was elementariſch zu ſterben ſcheint, wird in ein Höheres aufgenommen.

Die geiſtige Individualität aber, wie ſie die natürliche und weltliche g e i ſ t i g in ſich faßt, muß als eine untheilbare betrachtet werden. Denn wie überhaupt im Selbſtſein ſowohl, als im Bewußtſein die geiſtige Offenbarung, das Ungetheilte in die Zeit tritt, ſo iſt hierin das Beſondere nicht minder als das Univerſelle aufgenommen und beides ungetrennt, wie es nach und nach der Geiſt gebildet hat, bildet die geiſtige Individualität, von deren individueller Fortdauer allein die Rede ſein kann. Wenn in dieſem irdiſchen Leben der Geiſt und ſein Organismus durchaus untrennbar vom Naturſubject erſcheint, im Tode aber unzweifelhaft das letztere als ſolches untergeht, ſo läßt ſich vom Standpunkt der n a t ü r l i c h e n Offenbarung aus durchaus nicht einſehen, wie eine individuelle Fortdauer realiſirbar iſt. Indeß müſſen wir uns dabei nicht verhehlen, daß wir hier an den Schranken unſers irdiſchen Wiſſens angekommen ſind. Der beſonnenen Wiſſenſchaft ziemt es nicht, dieſe Schranken überſpringend, ein Scheinwiſſen zu erkünſteln oder gar einen frommen Betrug ausüben zu wollen; noch weniger aber darf ſie es wagen, höheren Offenbarungen ſich abſolut negirend entgegenzuſtellen.

Zunächſt nun handelt es ſich um die Gliederung unſerer Wiſſenſchaft im Großen und Ganzen, für welche aus unſerer bisherigen Betrachtung ſich leitende Ideen ergeben müſſen. Wir werden alſo von dem gewonnenen Standpunkte aus das organiſche Gebiet

unſerer Wiſſenſchaft zu überſchauen ſuchen und uns dadurch den Weg zu den folgenden Theilen der Unterſuchung bahnen.

Uebergang zum folgenden Theile oder Anordnung und Gliederung unſerer Wiſſenſchaft.

Die Wiſſenſchaft der Seele iſt, wie die Einleitung zeigte, eine organiſche und zwar in dem Sinne, daß ſie einen werdenden Organismus zu begreifen hat: ſie muß die Seelenoffenbarungen von ihrem geringſten Anfange, von ihrem Werden aus dem organiſchen Keime an bis zur organiſchen Entwicklung des ſelbſtbewußten Wiſſens, Thuns und Bildens verfolgen. Da ſie hierbei, wie die bisherige Unterſuchung bewährte, jedes Einzelne, das Element, den Prozeß nur aus dem Ganzen zu begreifen vermag, ſo kann ſie nicht dem Gange der gewöhnlichen Pſychologie folgen und die einzelnen Richtungen oder Vermögen für ſich geſondert behandeln. Unſere Wiſſenſchaft darf ihren organiſchen Gegenſtand nicht mit allgemeinen Begriffen anatomiſch zerlegen, ihre Gliederung muß vielmehr, der Idee entſprechend, eine organiſche ſein, d. h. eine ſolche, daß auch im einzelnen Gliede wieder ein Ganzes geſetzt iſt; in ſo fern ſie es aber mit Elementen zu thun hat, muß ſie dieſe in Beziehung auf das elementariſche und ſubſtantielle Ganze betrachten.

Da alle Seelenoffenbarungen nur aus der Entwicklung begriffen werden können, ſo müſſen wir zuerſt die verſchiedenen Entwicklungsſtufen, deren Begriffe bereits im Allgemeinen angegeben ſind, von einander abſondern. Es ergeben ſich demnach drei Theile für unſere Betrachtung: der erſte derſelben oder der zweite Theil unſerer Wiſſenſchaft überhaupt wird das Seelenleben des Naturmenſchen in ſeiner überwiegend natürlichen, elementariſchen Offenbarung umfaſſen müſſen. Schon auf dieſer Stufe iſt der Menſch ein in ſich vollkommenes Weſen: erſcheint auch die Einigung mit dem Naturleben noch überwiegend, ſo realiſirt ſich doch auch hier ſchon eine geiſtige Einigung des Menſchen mit dem Menſchen und mit Gott. Wir dürfen alſo nicht mit der abſoluten Philoſophie das natürliche Moment von dem geiſtigen, als Lehre vom natürlichen Geiſte, Anthropologie, ablöſen, denn auch die ſcheinbar natürlichen Beſtimmungen gehen aus der Seele in der Einigung mit der Natur hervor; nur iſt ihre Thätigkeit hier noch unbewußt, ihr

ſelbſt verhüllt; ſie iſt noch in einem embryoniſchen Zuſtande, in welchem ſie jedoch ſchon alle Elemente ihres Organismus vollſtändig bildet, und nachdem dies geſchehen iſt, tritt ſie auch in die höhere weltliche Sphäre ein. Die Geburt des eigentlich menſchlichen oder Selbſt=Bewußtſeins iſt der Anfang einer höhern Entwicklungsſtufe, welche Gegenſtand des dritten Theiles unſerer Unterſuchung ſein wird. Hier iſt die Seele ihres einzelnen Thuns ſich bewußt: die verſchiedenen Syſteme des Selbſt und des Bewußtſeins treten in relativer Selbſtſtändigkeit aus einander: das Gemüth von der einen Seite, mit ſeiner Entartung in Leidenſchaft und Wahnſinn; das bewußte Vorſtellen und Denken von der andern Seite in der Reflexion und im Phantaſieleben, und endlich die Einigung beider Syſteme in der bewußten Selbſtbeſtimmung (Willen) haben wir in dieſem dritten Theile zu verfolgen, wobei wir wiederum das Reflexions=Moment nicht von dem ideell=productiven als Phänomenologie trennen können. Im letzten Theile iſt es endlich das freie ſeiner ſelbſt in Gott und im Ganzen bewußte geiſtige Leben, welches unſere Wiſſenſchaft in ſeinem individuellen Organismus (denn der univerſelle der Ideen gehört dem ſpeculativen Syſtem an) und in ſeinen Entartungen zu begreifen hat.

Um dieſe fortſchreitende Schöpfung der Geiſtesoffenbarungen der Vorſtellung näher zu rücken, kann man ſich dieſelbe nach Analogie der irdiſchen Schöpfung überhaupt, wie dieſelbe uns die Moſaiſche Urkunde darſtellt, denken. Freilich iſt dieſe geiſtige Schöpfung von Gott nicht in ſechs Tagwerken, vielmehr in eben ſo vielen Jahrtauſenden geſchehen. Zuerſt ſondern ſich auch hier, nachdem durch die menſchliche Geburt das Licht geworden iſt, die Elemente: aus dem Flüſſigen der Empfindung ſcheiden ſich die feſten Punkte der Anſchauung. Hierauf ſehen wir hervorkeimen die ganze unendliche Vegetation der Vorſtellungen und Gedanken. Das Meer der Empfindungen und das feſte Land der Anſchauungen wird allmälig erfüllt mit lebendigen Geiſtesgeſchöpfen, mit Ideen, ſeien dieſe nun das Gewürme, welches auf dem feſten Lande des ſtarren Verſtandes kreucht, oder das Gevögel, welches ſich über die Dinge auf Flügeln der Phantaſie erhebt, — alle nach ihrer Art, d. h. in poſitiven Bildungen, als in ſich vollendete Weſen. Und zuletzt ſchafft der Herr auch in der geiſtigen Schöpfung ſein Ebenbild, den ſeiner ſelbſt bewußten Geiſt, welcher herrſchen ſoll über alle jene elementariſchen und ideellen Bildungen. Ueber den irdiſch=

endlichen Geiſtesoffenbarungen aber ſehen wir den Himmel ſich wölben mit ſeinen Lichtern: als großes Licht, als Sonne ſehen wir über die geſchaffene Geiſteswelt leuchten die im Sohne offenbarte Idee Gottes, als kleines Licht, welches in der Nacht leuchte, die Idee des Wahren und der Wiſſenſchaft, und daneben funkeln die freundlichen Sterne der Kunſt.

Erſcheint nun auf den verſchiedenen Entwicklungsſtufen das Seelenleben in ſehr verſchiedenen Metamorphoſen, ſo iſt es doch in allen ein ſich organiſirendes, ein Bilden aus dem Ganzen und ein Fortſchreiten zu einem höhern Ganzen: wir werden alſo auf jeder Stufe elementariſche und ſubſtantielle organiſche Bildungen zu unterſcheiden haben. Sehen wir aber bei den frühern Bildungen ſchon auf die ſpäteren Entwicklungen, ſo könnten wir die erſte Entwicklungsſtufe als die elementariſche betrachten, welche Alles bildet, deſſen ſich ſpäter die Seele als eines natürlichen Elementes bedient. Die zweite könnten wir hiernach als die ſubſtantielle oder ſelbſtbeſtändliche Entwicklungsſtufe der Seele bezeichnen, weil hier ein ſelbſtbeſtändliches bewußtes Ganze vorhanden iſt, jedoch noch nicht für den bewußten Geiſt ſelbſt, der vielmehr nur im Einzelnen ſelbſtbewußt ſich bewegt, bis endlich auf der organiſchen Stufe der Geiſt auch zum Selbſtbewußtſein ſeiner im Ganzen gelangt. Dieſe Begriffe des Elements und der Subſtanz aber ſind zu relativ, um ſie in dieſer Allgemeinheit anzuwenden. Wir halten alſo die oben angegebenen Begriffe feſt und betrachten im folgenden Theile das Seelenleben des Naturmenſchen, im dritten das ſelbſtbewußte Seelenleben der eigentlich menſchlichen oder weltlichen Entwicklung, und endlich im letzten Theile das freie ideelle Geiſtesleben als individuelles.

Was nun die weitere Gliederung dieſer Theile betrifft, ſo haben wir zuerſt das Selbſtſein und das Bewußtſein in ihrer beziehungsweiſen Selbſtſtändigkeit, zuletzt aber die Einigung beider durch die organiſirende That des Geiſtes zu verfolgen. Daß wir in jedem dieſer beiden Syſteme die Elemente und elementariſchen Prozeſſe voranſchicken und aus dieſen die ſubſtantiellen Entwicklungen gleichſam entſtehen ſehen, verſteht ſich von ſelbſt. Ueberall muß ſichtbar werden, wie der Geiſt aus dem ſchon Vorhandenen und neuen poſitiven Elementen das Weitere entwickelt, wie die Seele aus einem Ganzen herausbildet und wie ſie auch in der Bildung des Einzelnen wiederum das Ganze anſtrebt.

Nachdem wir ſo die elementariſchen und ſubſtantiellen See-

lenoffenbarungen im Einzelnen verfolgt haben, gehen wir über zu der Betrachtung des Ganzen, welches aus dieſer individuellen Entwicklung in verſchiedenen Zuſtänden, Geſtalten hervorgeht, zur Betrachtung der Individualität.

Hierzu kommt für die elementariſche Entwicklungsſtufe noch ein viertes Moment, das der natürlichen Darſtellung der Elemente des Selbſtſeins und des Bewußtſeins nach Außen. Es ſcheint zwar auf den erſten Blick, als ob eine ſolche Betrachtung außerhalb unſrer Wiſſenſchaft fiele, die es nur mit der Selbſtoffenbarung der Seele zu thun hat, denn die Darſtellung des Selbſtgefühls in Phyſiognomie, Geberde und mimiſcher Bewegung, die des Bewußtſeins in der Sprache und Schrift iſt allerdings eine durch den lebendigen Naturorganismus vermittelte äußerliche Offenbarung des Bewußten, allein da alle Seelenoffenbarungen unzertrennbar von der Einigung mit dem Naturorganismus ſind, ſo werden auch die einzelnen Elemente unzertrennbar von ihrer natürlichen Darſtellung, die ſie hier bekommen, und das natürliche Element gewinnt hier im Geiſte und durch denſelben einen geiſtigen Inhalt, d. h. es wird Symbol des bewußten Elements. Die Betrachtung dieſer Symboliſirung für das Bewußtſein gehört alſo unſerer Wiſſenſchaft, da die Principien dieſer Symbolik aus der Einigung der Seele mit dem Naturorganismus poſitiv hervorgehen; ſie hat dieſelbe jedoch nur in ihren Elementen, in ihrer urſprünglichen Entſtehung aus jener Einigung zu begreifen, nicht in der weitern ſelbſtſtändigen Entwicklung. An dieſe Symbolik der natürlichen Elemente ſchließt ſich weiterhin die Symbolik des höheren Selbſtgefühls in den ſymboliſchen Handlungen, von denen daſſelbe gilt. In der weitern weltlichen Entwicklung freilich breitet ſich die Darſtellung der ſelbſtbewußten Elemente in der weltlichen That und Handlung ſo ins Weite aus, daß ſie die Wiſſenſchaft des individuellen Geiſtes nicht mehr verfolgen kann. — Das Genauere wird ſich bei den einzelnen Abſchnitten ergeben.

Zweiter Theil.

Das Seelenleben des Naturmenſchen.

Wir haben den Begriff des Naturmenſchen im Allgemeinen ſchon oben bezeichnet, woraus hervorgeht, daß darunter keineswegs bloß der eichelneſſende Arkadier zu begreifen iſt; der Naturmenſch iſt vielmehr ein ſolcher, deſſen Selbſt und Bewußtſein noch überwiegend in dem natürlich Gegebenen ſich bewegt, alſo noch nicht zum Selbſtbewußtſein des Menſchlichen gelangt iſt, wenn gleich im Selbſtgefühl er es ſchon in ſich trägt; die menſchliche Perſönlichkeit offenbart ſich auch hier ſchon, jedoch ſich ſelbſt noch unbewußt, ſie iſt in der Knospe des Selbſtgefühls noch verſchloſſen, bis die aufgehende Sonne des eigentlich menſchlichen lichten Selbſtbewußtſeins ſie allmälig aufſchließt. Im Weſentlichen bleibt das Kind Naturmenſch bis zum Jünglingsalter, wenn nicht unſere moderne Bildung dieſen Naturmenſchen zu ſehr verflachte und verdürbe. Der Naturmenſch ſteht alſo weit über dem bloß natürlichen Selbſt des Thieres; indeß kann ſich das menſchliche oder perſönliche Selbſtgefühl erſt auf der Baſis des natürlichen erheben. Das erſtere nämlich kann nur in der Gemeinſchaft der Menſchen ſich bilden; dieſe Gemeinſchaft aber ſetzt Wahrnehmung des Selbſt und der natürlichen Elemente voraus. Hat ſich die Seele erſt mit dem eigenen Organismus und durch dieſelben mit der umgebenden Natur geeinigt, was ſie individuell durch das natürliche Selbſtgefühl der Luſt und der Begehrung, univerſell vermittelſt der Sinnesempfindungen in der Wahrnehmung vollbringt; — hat ferner das Individuum in ſeinem irdiſchen Verhältniß die Natur bezwungen, in Beſitz genommen, bearbeitet: dann erſt wendet ſich der Menſch mehr zum Menſchen und zu ſich ſelbſt, und die Bildung des perſönlichen Selbſtgefühls nimmt ihren ſelbſtſtändigen

Anfang. In dieſem erſt iſt der Menſch geiſtig-elementariſch offenbart vorhanden: ſein Bewußtwerden erhebt ſich jetzt zur Vorſtellung, ſeine Empfindungen zu (geiſtigen) Gefühlen u. ſ. w.: hier bilden ſich alſo ſchon die erſten weltlichen Elemente, in denen er allmälig das höhere menſchliche Selbſtbewußtſein erlangt. Unſere Wiſſenſchaft muß alſo zuerſt ihre Aufmerkſamkeit auf die Entwicklung des natürlichen Selbſtgefühls und des natürlichen Bewußtwerdens richten; im zweiten Abſchnitt dieſes Theiles iſt das perſönliche Selbſtgefühl und das Vorſtellungsleben, ſowohl in der relativen Beſonderheit, als in der Einigung von beiden, ihr Gegenſtand. Nachdem ſie den Kreis der elementariſchen und ſubſtantiellen Offenbarungen durchlaufen hat, wendet ſie ſich drittens zur Betrachtung der natürlichen Individualität, und zuletzt hat ſie die natürliche Symbolik der Seelenoffenbarungen dieſer Stufe genauer darzulegen.

Wir müſſen uns hüten, das Seelenleben des Naturmenſchen als ein ſo geringes, unbedeutendes, abſtractes zu betrachten, wie es von der bloß reflectirenden Pſychologie geſchieht. Auch hier iſt die Seelenoffenbarung in ſich ſelbſt vollkommen und abgeſchloſſen, ein noch ungetrübtes Ganzes; daher ſehnt ſich der ſpätere Menſch, beſonders der zerriſſene, nach der Unſchuld deſſelben zurück, und im Bewußtſein der Völker reflectirt ſich dieſe Sehnſucht in der Vorſtellung eines früheren goldenen Zeitalters.

Erſter Abſchnitt.

Das natürliche Selbſtgefühl und das natürliche Bewuſstwerden.

In der Empfindung des Säuglings fällt das bewußte (d. h. empfundene) Selbſtſein und das Bewußtſein noch faſt ganz zuſammen, denn beide beſchränken ſich auf die geringe Sphäre des noch unausgebildeten Natur- und Empfindungs-Organismus. Wir können nicht bis zu einem empiriſchen Anfang der Seelenoffenbarungen im menſchlichen Individuum zurückgehen, ſie verhüllen ſich in der Plaſticität des Naturlebens. Schon vor der Geburt entwickelt das Kind, wie die Phyſiologen uns lehren, Empfindung und Selbſtbewegung, aber dieſe, ſo wie auch das Seelenleben des Säuglings, liegen unter dem Horizont unſerer Erkenntniß. Die

elementariſchen Gegenſätze der Luſt und Unluſt ſind das erſte, was uns beſtimmt ſich offenbart; indeß ohne Zweifel hat der Säugling auch ohnedies quantitativ beſtimmte Empfindungen des ſogenannten Gemeingefühls und des daran ſich ſchließenden Haut- und des Geſchmacksſinnes. Jedenfalls muß ſich bald ein Gegenſatz bilden zwiſchen denjenigen Empfindungen, die eine Beſtimmtheit des organiſchen Selbſt ausdrücken, indem ſie ſich auf die lebendigen Triebe und deren Befriedigung beziehen, die verſchiedenen Empfindungen des Begehrens und der Luſt und Unluſt und ſolchen, die das Subject in lebendiger Gemeinſchaft mit dem äußerlich Gegebenen produzirt, die planetariſchen oder Sinnes-Empfindungen. So bleibt alſo einerſeits der urſprüngliche Keim der Empfindung in dem mütterlichen Boden des Naturorganismus feſtgewurzelt, anderſeits aber treibt er hinaus zum gemeinſamen planetariſchen Licht und Aether: dort ſchlägt ſie immer feſtere und tiefere Wurzeln zur Ernährung und Selbſtſtändigkeit des natürlichen Selbſt; hier aſſimilirt ſie die univerſellen planetariſchen Elemente, reißt ſich immer mehr vom mütterlichen Boden los und wächſt allmälig zu einem Baum der Erkenntniß heran. Wir haben alſo einerſeits das nach dem Univerſellen hin ſtrebende Bewußtwerden zu verfolgen, anderſeits das in ſich verſchloſſene natürliche Selbſtgefühl, wie es ſich immer intenſiver und extenſiver entwickelt: beide zuerſt in ihrer beziehungsweiſen Selbſtſtändigkeit, dann in ihrer Einigung. Denn die Einigung beider Richtungen iſt hier nicht nur, wie bei der Pflanze, eine äußerlich-ſubſtantielle, ſondern eine actuelle. Sie reflectirt ſich im Bewußtwerden als Perception deſſen, was dem natürlichen Selbſt angemeſſen iſt, als *Inſtinkt*, den wir, der einzelnen elementariſchen Wahrnehmung gegenüber, als eine ſubſtantielle bezeichnen können. Ferner reflectirt ſich dieſe Einigung in der Selbſtbewegung und Selbſtthätigkeit und erzeugt hier die merkwürdigen Phänomene des *Kunſttriebs* der Thiere. Den Schluß dieſer Betrachtung wird demnach eine kurze Andeutung des *Seelenlebens der Thiere* bilden, da in dieſen das natürliche Selbſtgefühl und Bewußtwerden ſich am beſtimmteſten organiſirt und individualiſirt. Wir fangen mit dem natürlichen Bewußtwerden an, weil dieſes in den einfachſten klarſten Elementen ſich darſtellt und ſich daher auch beſtimmter verfolgen läßt, als die in ſich verſchloſſenen Productionen des natürlichen Selbſtgefühls.

Es ſollte eigentlich nicht nöthig ſein, zu bemerken, daß auch ſchon in dieſen niedrigſten Offenbarungen des Seelenlebens die

Seele das ſichſelbſtbeſtimmende, das in der Einigung mit dem Naturorganismus produzirende Subject iſt. Was ſollen wir aber ſagen, wenn wir in den Pſychologieen der Hegelſchen Schule leſen, daß auf der erſten Entwicklungsſtufe »der Leib entweder das be»ſtimmende des Geiſtes iſt, oder dieſer in jenem nur auf leibliche »Weiſe erſcheint, ſo daß er ſich noch nicht als ſelbſtſtändige Exiſtenz »vom Leibe abſcheidet, ſondern in ihn ergoſſen iſt (Michelet).« — Hier zeigt ſich der abſolute Begriff in ſeiner abſtracten Ohnmächtigkeit. Faſſen wir dagegen den Begriff in ſeiner poſitiven Productivität, ſo wird uns von ſelbſt einleuchten, daß die Seele, indem ſie ſich noch ganz im Naturleben bewegt und in demſelben ihren Inhalt hat, darum nicht ſelbſt Natur oder Leib oder in beides ergoſſen iſt. Sie iſt in dem Minimum ihrer Sphäre, ihrer Offenbarung eben ſowohl das bildende Subject, als ſpäter in der weitern Sphäre, und ſie kann auch hier nur beſtimmt werden, indem ſie in der Einigung mit dem Naturorganismus, mit dem Gegebenen, ſich ſelbſt beſtimmt. Dieſer ganze erſte Abſchnitt iſt ein Beweis dieſer, der Idee nach, nothwendigen Vorausſetzung; am anſchaulichſten aber bewährt ſie ſich ſpäter bei der Betrachtung der natürlichen Individualität, des Temperaments, welches keineswegs durch die natürliche Leibesconſtitution beſtimmt wird. Daſſelbe zeigt ſich zunächſt in der Entwicklung des natürlichen Bewußtſeins, zu der wir jetzt übergehen.

A. Das natürliche Bewußtwerden.

Ueberſchauen wir den Verlauf dieſer natürlichen Entwicklung im Allgemeinen, ſo zeigt ſich in der anfänglichen Empfindung die Seele noch auf die urſprünglich geſetzte Einigung mit dem Naturorganismus beſchränkt. Mit der Entwicklung des letztern wird auch die Empfindung intenſiver und extenſiver; in letzterer Beziehung geht dann die Seele über zu der umgebenden Natur, zu den Sinnesempfindungen, in welcher das Object noch im Ganzen der innerlichen Empfindung aufgefaßt wird; die planetariſche, mehr objective univerſelle Beſtimmung ſondert ſich ſchon von dem gewöhnlichen Gemeingefühl ab, bleibt aber noch in der Natürlichkeit der organiſchen Empfindung verſenkt. Erſt nachdem die Seele durch fortdauerndes Organiſiren, Aneignen der Sinnes-Empfindungen gewiſſermaßen eine Subſtanz dieſer planetariſch beſtimmten Empfindungsmomente erzeugt hat, findet die einzelne in derſelben

eine beſtimmte Begränzung und wird dadurch zur Wahrnehmung. In dieſer alſo wird die empfundene planetariſche (objective) Beſtimmtheit in ihrer eigenen Sphäre geſetzt und dadurch immer mehr von den ſubjectiv-organiſchen Empfindungen des Gemeingefühls abgelöſt, nach Außen geſetzt, objectivirt; die Seele einigt ſich jetzt vermittelſt ihres Natur-Organismus mit der umgebenden Natur, ſoweit ſich dieſe in elementariſchen Actionen im Licht, Aether u. ſ. w. reflectirt und darſtellt. In und mit dieſer Empfindungs- und Wahrnehmungs-Subſtanz hat nun auch das natürliche Selbſt als Individuum, in ſeiner Einigung mit dem Organismus überhaupt, ſich als ein ſelbſtbewegendes, ſelbſtthätiges entwickelt und auch nach dieſer Richtung eine univerſelle Sphäre ſich geſchaffen. So iſt denn der bewußte Selbſtbeſtand der Seele immer umfaſſender und ſelbſtſtändiger geworden und die Seele vermag allmälig die bereits angeeigneten wahrgenommenen Beſtimmungen zu produziren, ohne die thatſächliche natürliche Einigung mit dem Object zu wiederholen, d. h ſie ſtellt ſich das Wahrgenommene vor. Mit dem Werden der Vorſtellung aber bricht die Entwicklung dieſes natürlichen Bewußtwerdens ab, denn im Vorſtellen hat die Seele nicht mehr das Unmittelbare, Natürliche, Empfundene zum Gegenſtand; ſie ſtellt ſich vielmehr bereits Organiſirtes, Wahrgenommenes vor. Indem alſo die Vorſtellung einen bedeutenden Selbſtbeſtand des Bewußten vorausſetzt und realiſirt, iſt dieſelbe nothwendig mit einem tiefern Selbſtgefühl und beſtimmten ungetheilten Gefühl des Ganzen verknüpft; die Betrachtung derſelben fällt alſo, wie die des höhern Selbſtgefühls, in den folgenden Abſchnitt. Zunächſt alſo haben wir die bezeichnete Entwicklung des natürlichen Bewußtſeins in der Empfindung, Wahrnehmung bis zum Werden der Vorſtellung zu verfolgen.

1. Die Empfindung.

Die Sphäre der Empfindung ſondert ſich, wie bereits angedeutet, in die der anfänglichen organiſchen Empfindung des ſogenannten Gemeingefühls und in die der Sinnesempfindungen; wir werden zeigen müſſen, wie dieſe beiden Sphären ſich beziehungsweiſe ſcheiden und anderſeits in einander übergehen.

a. Die Empfindung als Element des Gemeingefühls.

Vor allen Dingen iſt es nöthig, dieſes Urphänomen in ſeiner Poſitivität anzuſchauen. Die Hegelſche Philoſophie mißt daſſelbe

mit dem ihm fremden Maaßſtabe der ſpätern Reflexion, wenn ſie die Empfindung als »abſolut einfach« und »ununterſchieden« (ſ. Roſenkranz Pſych.) bezeichnet. Auch hier ſchon hat die Seelenoffenbarung einen qualitativ und quantitativ beſtimmten Inhalt, aber die Seele iſt in dieſen natürlichen Beſtimmtheiten noch verſunken, reflectirt dieſelben nur unmittelbar unter ſich, nicht im Verhältniß zu andern; ſie iſt hier gewiſſermaßen noch im Naturorganismus verſchloſſen, und die Begränzung noch rein ſubjectiv-natürlich.

Zunächſt müſſen wir auch hier die elementariſche und die ſubſtantielle oder organiſche Empfindung unterſcheiden: letztere nämlich als ſolche, in der die Seele ihr natürliches Selbſt mehr oder minder vollſtändig in irgend einer Beſtimmtheit empfindet, erſtere diejenige, in welcher ſie nur ein Getheiltes als flüchtigen Reiz ergreift. Sowohl dieſe als jene geſtalten ſich höchſt verſchiedenartig in quantitativer und qualitativer Beziehung und gehen in einander über; die ſubſtantiellen bezeichnet man, da ſie das Ganze der individuellen organiſchen Empfindung, den natürlichen Selbſtbeſtand ausdrücken, als Gemeingefühl oder Empfindungen deſſelben; die elementariſchen möchten ſich am ſchicklichſten als Reizempfindungen bezeichnen laſſen, denn der Begriff des Reizes iſt eben der einer bloß leiſen getheilten Berührung der Empfindungs-Sphäre. Dabei müſſen wir uns aber hüten, die Reizempfindungen von den organiſchen unabhängig und trennbar zu denken, wie dies von dem geiſtreichen Carus in dem neuerlich (1840) erſchienenen 3ten Bande ſeiner Phyſiologie S. 6. ff. geſchieht. Carus nämlich unterſcheidet: »eine Senſibilität ohne Bewußtſein,« die er »Erfühlung« (perceptio) zum Unterſchied von der Empfindung nennt und auch den Pflanzen und organiſchen Flüſſigkeiten zuſchreibt, und »eine andere Form derſelben mit Bewußtſein.« — Dieſe Unterſcheidung ſcheint etwas vag und unbeſtimmt, denn entweder iſt die Empfindung eine geringe, wenn auch noch ſo untergeordnete Form, Offenbarung des Bewußtſeins und dann iſt es unſtatthaft, eine Art der Empfindung als »ohne Bewußtſein« zu charakteriſiren; iſt aber das Bewußtſein etwas ganz Anderes, Höheres als Empfindung, ſo kann keine Art der Empfindung durch das charakteriſirt werden, was ſie als ein Anderes begleitet; jene Begriffe bleiben daher unbeſtimmt. Zu welcher von beiden Arten ſollen wir z. B. die Unluſtempfindung des neugebornen Kindes rechnen; dieſe iſt eine beſtimmt in der Seele hervor tre-

tende Empfindung, ohne ſich jedoch zugleich in einer höhern Offenbarung des Bewußtſeins zu reflectiren. Am wenigſten aber dürfen wir mit Carus dem einzelnen Element als ſolchem Empfindung, Senſibilität zuſchreiben; Empfindung offenbart ſich nur im lebendigen Subject und Organismus und kann, auch wenn ſie nur Einzelnes, Elementariſches ausdrückt, nicht ohne Thätigkeit der Empfindungsorgane des Subjects zu Stande kommen. Carus aber befindet ſich mit ſeiner Reflexion ſowohl außer den Thatſachen als außer der Anſchauung des Organiſchen, wenn er ſich folgenden Schluß erlaubt (S. 13): »Wenn dem Nerven nicht nur durch das heterogene (nicht nervoſe) Gebild hindurch Senſationen zukommen, ſondern auch die Zuſtände dieſer heterogenen und immerfort außerhalb der Elementartheile des Nervenſyſtems bleibenden Gebilde vernehmbar werden ſollen, ſo muß das heterogene Gebild zuerſt ſelbſt eine allgemeine Senſation ſeines Zuſtandes haben, welche dann in der Senſibilität des Nerven zur Senſation in zweiter Potenz wird.« Carus trennt hier, was für Empfindung und Leben untrennbar iſt, den in ſeiner natürlichen Exiſtenz, in der organiſchen Subſtanz empfindenden Nerven von dieſer ſelbſt. Der Nerve, oder vielmehr das empfindende Subject im Nervenſyſtem empfindet nicht »durch die nicht nervoſe Subſtanz hindurch«, die Empfindungen werden ihm von dort nicht als in erſter Potenz fertige expedirt, überliefert, ſondern es empfindet nur in und mit derſelben; nirgends im Reiche des Lebens und des Geiſtes kommt eine Offenbarnng von Außen heran durch Anderes hindurch, ſondern das Subject offenbart ſich aus ſich ſelbſt in der natürlichen Selbſtbeſtändlichkeit, worin es geſetzt iſt. Von einem Zuerſt-Empfinden der nicht nervoſen Subſtanz kann daher eben ſo wenig die Rede ſein, als von einer Senſibilität der Nervenmaſſe für ſich genommen; wäre die letztere für ſich ſenſibel, ſo müßte doch vor Allem der Gehirnmaſſe dieſe Eigenſchaft zukommen. Und endlich jene elementariſche Empfindung auch den Pflanzen und organiſchen Flüſſigkeiten zuzuſchreiben, ſind wir nicht berechtigt. Leben können wir dem Pflanzen-Subject nicht abſprechen, wohl aber die ſich in ſich ſelbſt reflectirende Empfindung und Selbſtbewegung. Wollen wir alſo mit Bacon, Leibnitz, Treviranus u. A. den Pflanzen Perceptionen zuſchreiben, ſo darf nicht vergeſſen werden, daß wir dieſen Begriff auf ein durchaus anderes Gebiet von Thatſachen übertragen, und daß er hier ſeine eigentliche Bedeutung verliert.

Fragen wir genauer nach dem innern Gehalt der Empfindung und betrachten denſelben poſitiv in ſich ſelbſt, nicht von dem Standpunkt einer höhern Entwicklung herab, ſo müſſen wir anerkennen, daß auch ſchon in der Empfindung eine Reflexion des Einzelnen im Ganzen gegeben iſt. Wir haben keine Empfindung überhaupt, ſondern nur eine beſtimmte; ſie reflectirt ihren Gegenſtand in der Totalität der dem Gemeingefühl einwohnenden Beſtimmungen, denn das Gemeingefühl ſetzt jedes Empfundene mehr oder weniger als ein beſtimmtes, begränzt ſeinen Gegenſtand dunkel, aber dennoch als ein ſolches und dies könnte es nicht, wenn es nicht innerlich eine Totalität von Beſtimmungen umfaßte. Freilich iſt die Objectivität, in welcher die Seele hier ihren Gegenſtand ſetzt, wenn wir dieſelbe mit der der weiteren Entwicklungen vergleichen, eine unbedeutende, aber was berechtigt uns, dieſelbe mit einem ihr fremden Maaßſtab zu meſſen? Erſcheint auch das Licht des Bewußtſeins hier gewiſſermaßen nur noch in einzelnen Funken, ſo leuchten doch dieſe ſchon in der finſtern Nacht des bloß plaſtiſchen Naturlebens.

Daß aber die Empfindung nicht bloß ein abſtraktes Dieſes offenbart, ſondern eine in ſich reflectirte kleine Welt von konkreten Beſtimmtheiten umfaßt, das zeigen aufs deutlichſte zwei Thatſachen, welche die Empfindung begleiten, die Selbſtbewegung und der Inſtinkt. Wie dunkel und dumpf die Empfindung auch in den niedern Thieren ſein möge, ſie reflectirt ſich doch ſchon in willkürlichen Selbſtbewegungen nach Außen: dies wäre unmöglich, wenn die Empfindungen nicht in ſich ſelbſt beſtimmt und begränzt wären. Anderſeits entwickelt dieſe dunkle Selbſt-Empfindung den Inſtinkt in ſich und aus ſich, der uns durch die Beſtimmtheit ſeiner Wahrnehmungen überraſcht. Der Inſtinkt weiſet uns deutlich auf eine organiſche, in ſich begränzte Entwicklung der Empfindung hin, wie wir unten genauer zeigen werden.

Obgleich die Empfindung des Gemeingefühls die wichtige natürliche Baſis aller weitern Entwicklungen iſt und bleibt, obgleich ſie ein unentbehrliches Lebensmoment für uns iſt, ſo iſt doch die Seele in ihre mehr entwickelte Objectivität zu vertieft, um das Gemeingefühl noch in ſeiner unendlichen Poſitivität anſchauen zu können. Gäbe es Seelen-Mikroſkope, worin ſich ſolche kaum noch wahrnehmbare Beſtimmtheiten in ſtärkern geiſti-

gen Lichtſtrahlen unſers anſchauenden Bewußtſeins reflectirten: auch hier würde eine neue Welt von Beſtimmtheiten uns aufgehen.

Am wenigſten können wir zugeben, daß die Seele in der Entwicklung des Gemeingefühls noch als paſſiv betrachtet werde, wie denn auch Braniß (Metaphyſik S. 46) lehrt: das Wahrnehmen, als »Repelliren der dem Selbſt gleichgültigen Zuſtände,« ſei die erſte geiſtige Action, mit welcher er aus ſeiner bisherigen Paſſivität heraustrete. Wie läßt ſich überhaupt das geiſtige Subject (denn nur dieſes kann hier gemeint ſein) als paſſiv denken? Sind doch die Phyſiologen zu der Einſicht gekommen, daß der Embryo von Anfang an ſich ſelbſtſtändig entwickle, und der ſo unendlich höhere Seelen-Embryo ſollte paſſiv, als bloßes Element ſich entwickeln können! Man fällt immer von Neuem in dieſen Widerſpruch mit der Idee zurück, weil man dieſelbe nur abſtract als geiſtiges Weſen denkt und nun (freilich nicht mit Unrecht) zu viel zu behaupten glaubt, wenn man ihr geiſtige Perceptionen und Actionen ſpäterer Offenbarungen zugeſteht. Es bleibt alſo nichts übrig, als daß ſich dies abſtracte Denken mit Negationen aushilft. Aber die bloße Möglichkeit, welche wir früher eine bedeutende Rolle ſpielen ſahen, reicht für die beſondere Betrachtung nicht mehr aus, daher ſoll denn die Natur, der Körper hier an die Stelle der Seele treten. Faßt man dagegen, wie man muß, die Seele als ein in ſich, in ſeiner Sphäre ſich vollendendes Weſen auf, ſo bedürfen wir dieſer unwahren Negationen nicht und können begreifen, wie ſie aus dem Minimum der natürlichen Offenbarung ſich zu der höheren entwickelt.

Auch die Sinnes-Empfindungen gehören zunächſt dem Gemeingefühl an; wie ſie ſich allmälig davon trennen, das wird der Verfolg der Betrachtung ergeben. Zuvörderſt erſcheint dieſe Ablöſung vermittelt durch die relative Iſolirung der Sinnes-Empfindungen in beſondern Organen, welche in den verſchiedenen Sinnen eine ſehr verſchiedene iſt.

b. Die Sinnesempfindungen.

Unter dem Begriff des Sinnes verſtehen wir eine beſondere, relativ in ſich abgeſchloſſene poſitive Offenbarung der Empfindung, welche von Seiten des Subjects durch beſondere Apparate und Organe, von Seiten des Objects durch Darſtellung oder Reflexion deſſelben in elementariſchen Actionen vermittelt iſt. — Aus

dieſem Begriff ergiebt ſich, daß die Verſuche, zu den bekannten fünf Sinnen noch einen ſechſten oder mehrere hinzuzufügen, fruchtlos ſind. Die Natur hat uns mit den Sinnen ſo offenbar und beſtimmt ausgerüſtet, daß es keiner Grübeleien bedarf, ſie zu entdecken. Die Indiſche Philoſophie unterſcheidet außer den gewöhnlichen noch fünf Thätigkeitsſinne: Stimme, Fuß, Hand und die Organe der Zeugung und Ausleerung, aber Jeder ſieht wohl, daß hier der Begriff des Sinnes nicht feſtgehalten iſt. Von dem ſogenannten innern Sinn kann erſt ſpäter die Rede ſein, auch im Begriff des religiöſen, ſittlichen Sinnes hat derſelbe eine andere Bedeutung. Wenn auch ſchon in der natürlichen Sphäre gewiſſe poſitive Wahrnehmungen z. B. der geſchlechtlichen Beziehungen durch die eigene Empfindung der Geſchlechtlichkeit vermittelt iſt, ſo berechtigt uns dies nicht einen beſondern Sinn hierin zu ſehen, denn überall freilich knüpft ſich die Wahrnehmung der Productionen des Objects an die der eigenen, aber in der natürlichen Sphäre iſt der Sinn vom Triebe unabhängig.

Man hat die bekannten fünf Sinne verſchiedentlich einzutheilen geſucht, aber ſie wollen ſich dem logiſchen Begriff nicht recht fügen. Offenbar ſchließen ſich die ſogenannten niedern Sinne an das Gemeingefühl an und zwar am meiſten der Sinn des Gefühls, den man zuweilen auch Hautſinn nennt. Dieſer Sinn iſt eigentlich nichts als das dem planetariſchen Object zugewendete Gemeingefühl, denn er reflectirt in demſelben die von Außen erregten Affectionen. Die größte Bedeutung erlangt dieſer Sinn an den Bewegungsorganen, wo er zum Taſtſinn wird, indem das empfindende Glied taſtend im Raume ſich bewegt. Der Gefühlsſinn iſt darum der univerſellſte, oberflächlichſte: er umfaßt auf gleiche Weiſe die mechaniſchen äußern Actionen und die ſogenannten dynamiſchen Einwirkungen der Elektricität, der Wärme, des Chemismus, aber die Einigung mit dem Object bleibt nach beiden Richtungen eine äußerliche, und daher bleibt auch die Empfindung noch im Schooße des Gemeingefühls verſchloſſen. Im Geruch und Geſchmack erſcheint die Empfindung für elektriſche und chemiſche Reize durch beſondere Organe abgeſondert und individualiſirt; von Seiten des Objects wird die Reflexion der Empfindung durch Auflöſung der Elemente und Subſtanzen vermittelt. Wenn Kant dieſe beiden die Genußſinne nennt, ſo iſt dies ein Moment, welches den Sinnen ſelbſt fremd iſt, aber die Beziehung auf das Bildungs- und Ernährungsleben

iſt beiden Sinnen weſentlich. Mit Empfindung der mechaniſchen und Bewegungsthätigkeiten haben dieſe beiden Sinne nichts zu ſchaffen, dieſer erſcheint dagegen im Gehörſinne abgeſondert, welcher vermöge ſeines künſtlichen Apparates dieſelben ſo umfaſſend und beſtimmt ergreift, daß in dieſen Actionen durch den Laut ſelbſt das Bewußte äußerlich dargeſtellt werden kann. Wir ſehen ſchon hier, die umfaſſendere innigere Einigung des Naturorganismus mit dem Object kommt nur dadurch zu Stande, daß die Offenbarungen, die Thätigkeiten des Objects ſich von dieſem abſondern und ſich in elementariſchen Actionen im Aether darſtellen, welche dann vermöge beſonderer Apparate und Organe tiefer in den Organismus eindringen, das Nervenſyſtem beſtimmter, inniger afficiren können. In den bisher betrachteten Sinnen blieb dieſe Reflexion mangelhaft und einſeitig. Zwar vereinigte der Gefühlsſinn die beiden Hauptrichtungen der Empfindung, allein nur univerſell und oberflächlich; in den andern theilte ſich die mechaniſche und die dynamiſche Sphäre. Der Gehörſinn reflectirt nur zunächſt das Mechaniſche, das Bewegte, in ſo fern es ſich in den Aether-Schwingungen darſtellt, Geruch und Geſchmack reflectiren nur das Aufgelöſte. Der Geſichtsſinn gleicht dieſe Gegenſätze aus, denn er reflectirt das Subſtantielle im Elementariſchen und zwar in einem höhern überirdiſchen Element und dadurch vereinigt er auch die Gegenſätze der Ruhe und Bewegung in ſich, während die andern höhern Sinne der letztern entbehren. Wenn das Auge auch nicht, wie der Taſtſinn an den Bewegungsorganen ſeine Stelle verlaſſen kann, ſo vermag es doch, indem es ſich vermöge des univerſellen Lichtes mit dem Object einigt, in ſicherer Ruhe und in der größten Einigung mit dem Centralpunkt der Empfindung, bewegend die Objecte zu durchlaufen. Es wird daher für die Seele das vermittelnde beherrſchende Haupt-Organ und verdient wohl den Namen des univerſellen Sinnes. Es iſt jedoch unrecht, daſſelbe als den ideellen (mit Roſenkranz) oder als den geiſtigen Sinn zu bezeichnen, denn dies iſt der Sinn an und für ſich nicht; er erlangt ſeine Bedeutung nur in der Einigung mit dem Geiſte und für denſelben und nur das Natürliche iſt ſein Gegenſtand.

In der Geſichts-Empfindung geht die Selbſt-Empfindung am meiſten aus ſich ſelbſt, aus ihrem Organismus heraus, um ein Anderes, Univerſelles zu ergreifen. Fragen wir genauer, was iſt denn nun das Andere und Univerſelle, ſo gerathen wir in das

ſchöne, aber für die Theorie ſchwierige Gebiet des Lichts und der Farben; bleiben wir indeß bei den Thatſachen ſtehen. Das Licht iſt jedenfalls eine an unſerm Planeten reflectirte Sonnen-Thätigkeit, welche wir nur in dieſer irdiſchen Offenbarung oder Reflexion ergreifen und begreifen können. Die gewöhnliche phyſikaliſche Hypotheſe erklärt eigentlich gar nichts, wenn ſie das gewöhnliche weiße elementariſche Licht aus der Vereinigung der verſchiedenen farbigen Strahlen ableitet, ja dieſe Anſicht erklärt offenbar das Urſprüngliche aus dem Abgeleiteten und iſt bloß von einem einzelnen Phänomen, der bekannten prismatiſchen Strahlen-Brechung abſtrahirt. Es erſcheint für die empiriſtiſche Reflexion nichts natürlicher und anſchaulicher, als das man im prismatiſchen Farbenbilde aufgelöſt vor ſich habe, was im Lichte zu einer Subſtanz vereinigt ſei. Allein das Gebrochene, Getheilte iſt in der ganzen Natur etwas Anderes als das Ungebrochene, Ungetheilte; auch das Licht iſt vor der Brechung weſentlich ein Leuchtendes, nach derſelben ein Nicht- oder Schwach-Leuchtendes: demnach erſcheint es unſtatthaft, das gebrochene reflectirte Phänomen der Farbe in das einfach ungetheilte, actuelle Licht-Phänomen äußerlich hineinzuſchieben. Wenigſtens als Real-Erklärung leiſtet dieſe Anſicht gar nichts, da ſie weiter nichts thut, als daß ſie die beiden Phänomene des Lichts und der Farben äußerlich einander gegenüberſtellt; ſie hat als Theorie bloß das Verdienſt, daß ſie den Standpunkt für die Erklärung der mathematiſch-optiſchen Geſetze nicht verrückt.

Göthe's Verſuch, die Farben aus der quantitativen Vermiſchung des Lichten und Dunkeln zu erklären, geht offenbar einen Schritt weiter in der Erklärung. Indeß wenn auch zugegeben werden muß, was auch durch Herſchel's Verſuche beſtätigt iſt, daß die verſchiedenen Farben ein größeres oder geringeres Quantum des Lichten oder Dunkeln in ſich ſchließen: ſo wird doch durch dieſes quantitative-Verhältniß allein nicht die Poſitivität und Eigenthümlichkeit der Farbe beſtimmt; durch bloße Miſchung des Hellen und Dunkeln entſteht nur Grau; aus bloß quantitativen Gegenſätzen läßt ſich ein Qualitatives nie ganz erklären. Dasjenige, worin das Licht die Farbe erzeugt, iſt nicht die bloße Negation des Lichtes, das Dunkel; die Farbe wird vielmehr nur an einem andern, unendlich Qualitativen, an der ſogenannten Materie erzeugt und zwar einerſeits in der elementariſchen Reflexions-Sphäre des Aethers, anderſeits am Subſtan-

tiellen. Schon im weißen elementariſchen Licht hat die Sonnenthätigkeit die elementariſche Natur des Planeten, den Aether, einigermaßen in ſich aufgenommen, und je mehr ſie dies thut, deſto mehr erſcheint ſie gefärbt als planetariſch getheilte Action. Da aber das Getheilte nur in dem Ungetheilten und Ganzen, zu welchem es gehört, erfaßt werden kann, ſo bedarf auch die Farbe der Reflexion im Ungetheilten, um vom Auge ergriffen zu werden, und das Organ des Auges ſelbſt muß dieſe beiden Gegenſätze in ſich vereinigen. Durch die Farbe wird das natürliche Object am meiſten als ein beſonderes, elementariſch getheiltes empfunden, allein dieſe Empfindung vereinigt auch am meiſten das Getrennte. Wegen dieſes beſtimmteſten Inhalts ſondert ſich die Geſichtsempfindung auch am erſten und leichteſten vom Gemeingefühl ab und wird zur Wahrnehmung fortgebildet.

Die Sinnes-Empfindungen überhaupt bekommen ihre wahre Bedeutung erſt in der Wahrnehmung, d. h. dadurch, daß die Seele die einzelnen in dem ihnen entſprechenden Ganzen reflectirt und ſie objectiv aus ſich, dem Selbſtempfindenden herausſetzt: dieſe höhere univerſelle Seelenoffenbarung iſt es, die wir zunächſt genauer zu betrachten haben.

2. Die Wahrnehmung.

Die Theorie der Sinnes-Empfindungen und Wahrnehmungen iſt in der neueſten Zeit von der phyſiologiſchen Seite ſehr ſorgfältig kultivirt worden; in Beziehung auf das Pſychologiſche finden wir hier noch rohe Vorſtellungen. Man läßt die Wahrnehmung ganz bequem von der ſubjectiven Seite durch Vermögen, von der objectiven durch Leitung der Sinneseindrücke zur Seele zu Stande kommen. Von größerer wiſſenſchaftlicher Bedeutung iſt Joh. Müller's Theorie, die vom Standpunkt der Thatſachen, wie es den Anſchein hat, zu einem Idealismus der Sinneswahrnehmung gelangt. Wir ſind dieſer Theorie des berühmten Phyſiologen eine beſondere Aufmerkſamkeit ſchuldig, denn ſollte es uns nicht gelingen, hier vom Keime des Bewußtſeins den Idealismus abzuwehren, ſo dringt er unwiderſtehlich in den ganzen Erkenntnißbaum ein; und wenn die neuern Philoſophen denſelben durch eine abſolut ſich ſetzende Vernunft mit Einem Streich zu vernichten glauben, ſo erſcheint dies nur als ein Gewaltſtreich der abſoluten Reflexion, als ein flacher Hieb, der das reale Erkennen nicht trifft.

Vor allen Dingen haben wir alſo den Begriff der Wahrnehmung feſtzuſtellen, wie er ſich uns aus der Entwicklung ergiebt; hierauf werden wir ſehen, wie dieſer Begriff in den verſchiedenen Sphären der Wahrnehmung realiſirt wird und endlich haben wir in der weitern Entwicklung derſelben unſere Aufmerkſamkeit auf ihre urſprüngliche Maaßbeſtimmung und Reflexion zu richten.

a. Begriff der Wahrnehmung.

Es iſt nichts verderblicher in der Wiſſenſchaft und ganz beſonders in der unſrigen, als mit vagen unbeſtimmten Begriffen umzugehen; die ſcharfſinnigſten Köpfe werden durch dieſelben verwirrt, ſo daß ſie die Probleme ſich falſch ſtellen und zu ihrer Löſung ſchiefe unnütze Hypotheſen erſinnen. Keinem Begriffe vielleicht iſt dies Schickſal ſo unglücklich begegnet, wie dem der Wahrnehmung, des Sehens, Hörens u. ſ. w. Obgleich man eigentlich wohl weiß, daß es die Seele iſt, welche ſieht, hört u. ſ. w., ſo läßt man nichts deſto weniger dieſe Thätigkeiten auch durch die Sinnes-Organe vollbringen und der Seele als fertige zuführen. Und nicht nur die Naturforſcher begehen ſolche Sünden gegen den Begriff, die Philoſophen machen es nicht beſſer. Bemerkt doch, um von den andern zu ſchweigen, ſelbſt Kant Anthropologie S. 16: »Alles; was das bewaffnete Auge durch's Teleſkop »oder durch's Mikroſkop entdeckt, wird durch unſere bloßen Augen »geſehen, denn dieſe optiſchen Inſtrumente bringen ja nicht mehr »Lichtſtrahlen in unſer Auge u. ſ. w.« Wir wiſſen wohl, daß Kant weit entfernt iſt, dem Auge, für ſich genommen, das Sehen beizulegen. Wenn er aber hier das Sehen an das Gelangen der Lichtſtrahlen zum Auge knüpft; wenn er demnach behauptet, in unſerm gewöhnlichen Sehen ſei das Sehen des durch das Mikroſkop Entdeckten mitgeſetzt, ſo hält er den Begriff des Sehens nicht feſt und verwechſelt die Wahrnehmung mit der unmerklichen Reizempfindung. Wir ſehen, wir wahrnehmen nur dasjenige, was die Seele wirklich ergreift, begränzt; wir ſehen folglich nicht mit bloßen Augen die Monade, die im Waſſertropfen ſchwimmt: von tauſend Dingen fallen Lichtſtrahlen in unſer Auge, die nicht zur Perception gelangen. Und eben ſo verhält es ſich mit den übrigen Sinnen; die Seele muß das Empfundene mehr oder minder in ihren Selbſtbeſtand aufnehmen, ehe von einer Perception, Wahrnehmung die Rede ſein kann, ſelbſt die einzelne Empfindung kommt nicht ohne dies Setzen des Einzelnen im Ganzen zu Stande;

der Sinn kann alſo nicht ſich ſelbſt empfinden oder wahrnehmen; ſeine Thätigkeit iſt nur eine ſolche wahrnehmende in der Einigung der Seelenthätigkeit mit dieſer Empfindung.

Und doch berückſichtigt ſelbſt die Sinnes-Theorie Joh. Müller's dies Factum, die Production der Seele, gar nicht. Da dieſelbe ſo ganz auf den Thatſachen zu ruhen ſcheint und das Handbuch des berühmten Phyſiologen nicht in den Händen unſerer meiſten Leſer ſein dürſte, ſo wollen wir die wichtigſten Sätze derſelben kurz anführen. Er ſtellt an die Spitze ſeiner Theorie das vermeintliche Factum (Phyſ. II. S. 250): »daß wir durch »äußere Urſachen keine Art des Empfindens haben können, die wir »nicht auch ohne äußere Urſachen durch Empfindung der Zuſtände »unſerer Nerven — aus innern Urſachen — haben. Dieſelben me»chaniſchen, chemiſchen, elektriſchen Reize erregen in der Nerven»haut des Auges Lichtempfindungen, im Gehörnerven Sauſen und »Klingen u. ſ. w., in jedem Sinne die eigenthümlichen Energieen.« — Daraus ſchließt Müller, daß der Gegenſtand der Sinnesempfindung nur den äußerlichen Reiz darbiete, das Weſentliche aber durch den Sinn gegeben ſei und lehrt demnach S. 254: »die »Sinnesempfindung iſt nicht die Leitung einer Qualität oder eines »Zuſtandes der äußern Körper zum Bewußtſein, ſondern die Lei»tung einer Qualität, eines Zuſtandes eines Sinnesnerven zum »Bewußtſein, veranlaßt durch eine äußere Urſache. S. 256. Selbſt »die Taſtempfindung unſerer Hand bringt nicht zunächſt den Zu»ſtand der Oberflächen des betaſteten Körpers, ſondern die durch »das Taſten erregten Stellen unſeres Körpers zur Anſchauung, »Vorſtellung und Urtheil machen aus der einfachen Empfindung »etwas ganz anderes. Wir empfinden beſtändig uns ſelbſt im Um»gang mit der ſinnlichen Außenwelt.« —

Der Satz, wovon dieſe Theorie ausgeht, enthält keineswegs ein Factum, ſondern zugleich eine Auffaſſung und Entgegenſetzung von Thatſachen, die ſich bei genauerer Erwägung unberechtigt zeigt. Erſtens. Was Müller innere Urſachen nennt und als ſubjectives Element dem objectiven oder den äußern Urſachen der Sinnesempfindungen entgegenſetzt, iſt nicht mehr innerliche Urſache für das empfindende Subject und ſeinen Organismus, als auch die ſogenannten äußern Urſachen. Denn alle jene mechaniſchen, chemiſchen, elektriſchen Reize ſo wie die organiſchen Reize des Blutes ſind für den empfindenden Nerven eben ſo äußerlich und von Außen gegeben, als die äußern Sinnesgegenſtände, welche,

ausgeſetzte Thatſache der Sinnesenergieen erkläre, kann wohl Niemand behaupten; ſie berührt aber auch das Factum gar nicht von der pſychologiſchen Seite; die Sinnesempfindung (von dieſer allein ſpricht Müller und begreift darunter auch die Sinneswahrnehmung, da vom Sehen, Hören u. ſ. w. die Rede iſt) iſt aber offenbar zugleich ein pſychiſches Phänomen, welches daher auch pſychologiſch erklärt werden muß. Da die Seelen-Offenbarung von Anfang mit den organiſch-vitalen Energieen geeinigt iſt, ſo können dieſe Energieen in ihrer Beſonderheit auch nur aus jener Einigung und dem in ihr organiſirten Ganzen erklärt werden. Reißen wir die einzelne Erſcheinung von dieſem Ganzen los, ſo behalten wir bloß ein verſtümmeltes Abſtractum übrig, wie ſich dies auch in der Theorie Müllers zeigt, z. B. in Beziehung auf den Ton (S. 256): »Das »reine Factum iſt dies, daß wenn eine gewiſſe Anzahl von Stößen »oder Schwingungen dem Gehörnerven mitgetheilt wird, der Ton »als Empfindung entſteht, aber der Ton als Empfindung iſt him»melweit von einer Anzahl von Schwingungen verſchieden. Die»ſelbe Zahl der Schwingungen einer Stimmgabel, die dem Ge»hörnerven jene Empfindung mittheilt, wird von dem Gefühlsner»ven als Kitzel empfunden. Es muß alſo zu den Schwingungen »noch etwas ganz anderes hinzukommen, wenn ein Ton empfun»den werden ſoll und dies Erforderliche liegt nur im Gehörnerven.« Hier wird alſo der Ton, als ſubjectives Phänomen der Anzahl von Schwingungen als dem objectiven entgegengeſetzt. Aber wenn ich behaupte, der Ton ſei objectiv, d. h. abgeſehen von der ſubjectiven Energie im Hörnerven, nur eine Anzahl von Schwingungen, ſo habe ich nur das Aeußerliche, unbeſtimmt Quantitative dieſes Ton-Phänomens aufgefaßt; der Ton iſt eben ſo wenig bloß eine Anzahl von Schwingungen als dies Buch eine Anzahl von Worten; derſelbe kann auch objectiv nur als ein quantitativ und qualitativ beſtimmtes Phänomen gedacht werden; er iſt ein ſolcher nur in beſtimmter Höhe und Tiefe, alſo im Verhältniß zu andern Tönen. Nun wird zwar auch im Hörnerven eine gewiſſe Beſtimmtheit der phyſiſchen Action geſetzt ſein, aber dieſe Energie, bloß als phyſiſche des Nerven betrachtet, würde nichts vom Ton-Phänomen offenbaren, denn der Nerve allein könnte unmöglich den Ton als ſolchen im Verhältniß zu andern darſtellen; die Sinnesempfindung des Tons iſt nur eine ſolche in der empfindenden Seele, wie dieſelbe in der Einigung mit dem Nervenorganismus die Gehör-Empfindungen ſelbſtbeſtändlich in ſich

ausgebildet hat. Der Ton wird nur in dem Maaße beſtimmt empfunden und wahrgenommen, als derſelbe in ein mehr oder weniger in der Seele organiſirtes Ganzes von Ton-Empfindungen eintritt. Daß die Seele den Ton der Stimmgabel nur vermittelſt des Hörnerven, nicht aber durch den Gefühlsſinn erfaſſen kann, iſt ſehr natürlich; im letztern Sinne einigt ſich das Schall-Phänomen nur höchſt unvollkommen und unvollſtändig mit dem Naturorganismus, daher kann daſſelbe auch die Seele in dieſer Einigung nicht auffaſſen.

Geht nun hieraus hervor, daß die Sinnesempfindung zugleich ein pſychiſches und phyſiſches Phänomen iſt, ſo wird es uns von dieſem Reſultat und Standpunkt aus leicht werden, den Schein der bloßen Subjectivität, den Müller's Theorie auf dieſelben wirft, zu beſeitigen. Wenn nämlich die Seele dieſe beſtimmten Sinnes-Empfindungen und Wahrnehmungen von einem Minimum der Empfindung aus in unzertrennlicher actueller Einigung mit der Naturlebendigkeit des Organismus, alſo auch in lebendiger actueller Einigung mit den Phänomenen ſelbſt (als welche ſich im Nerven-Organismus einleben) produzirt, ſo können dieſelben unmöglich bloß ſubjective Energieen ſein, denn in jedem Moment der Production der Sinnesempfindung hat ſich Subjectives und Objectives geeinigt; es ſind alſo zugleich ſubjectivirte und objectivirte oder ſubject-objective Phänomene. Jener Schein der Subjectivität in der Betrachtung iſt leicht zu erklären: man ſtellt ſich auf den Punkt der ausgebildeten Sinnes-Wahrnehmung und nimmt empiriſcher Weiſe an: wie die vorhandene ſubjective Sinnesenergie zum einzelnen Sinneseindruck ſich verhält, ſo ſei überhaupt hier das Verhältniß des Subjectiven zum Objectiven zu denken. Die Seele macht allerdings, wie Müller meint, aus der Sinnesempfindung etwas anderes, als ſie, phyſiſch betrachtet für ſich allein genommen, iſt, allein ſie metamorphoſirt dieſelben nicht aus einem Objectiven zu einer ſubjectiven Energie, ſondern ſie ſetzt das Einzelne in die bereits ſubjectivirte objective Totalität, welcher es thatſächlich angehört, und begränzt es dadurch.

Werfen wir, ehe wir weiter gehen, noch einen Blick auf die Sinnes-Theorie des ſcharfſinnigen Phyſiologen zurück, ſo halten wir es für Pflicht, auf den gefährlichen Irrthum derſelben aufmerkſam zu machen. Indem ſie ſich den Anſchein giebt, nur Thatſachen zu berichten, iſt ſie zugleich weſentlich negativ, da ſie das Daſein und die Thätigkeit der Seele bei den Sinneswahr-

nehmungen ganz ignorirt. Daß ſie ſich im phyſiologiſchen Gebiet zu halten ſucht, wollen wir gern zugeben, allein hier eben liegt der Irrthum: eine Theorie, welche von den Sinneswahrnehmungen und ihrem Verhältniß zu den Vorſtellungen handelt und dabei das Gebiet der Phyſiologie nicht verlaſſen will und vom Natur-Standpunkt aus die Thatſachen des Seelenlebens erklären zu können meint: eine ſolche Theorie erlaubt ſich Eingriffe in fremdes Gebiet, iſt verneinend gegen Thatſachen, die ſie von ihrem Standpunkt aus freilich nicht erblicken kann und ſündigt gegen den Begriff und den Geiſt. Müller's Sinnes-Theorie aber hängt aufs genauſte zuſammen mit ſeiner Anſicht des Seelenlebens überhaupt, welche, indem ſie außer einem abſtract gedachten Subject nichts anerkennt, als Natur, vom Seelenleben nichts begreift, als ein leeres hohles Schematiſiren mit Vorſtellungen und Begriffen, folglich den eigentlichen Thatſachen des Seelenlebens feindlich gegenüber ſteht.

Nichts iſt auf dem Gebiete der Wiſſenſchaften ſchädlicher, als wenn berühmte poſitive Forſcher negativ gegen andere Gebiete und ganz beſonders des Seelenlebens auftreten. So Viele folgen blindlings ihrer Autorität, da Abläugnen ja bequemer iſt, als Lernen oder Forſchen. Zur Wahrnehmung von Thatſachen kann man freilich Niemand zwingen, wenn er eigenſinnig ſeinen Sinn dagegen verſchließt oder demſelben nur rein ſubjective Energieen geſtatten will. Indeß wer das thut, der bedenke, daß die mißhandelte Wahrheit ſich furchtbar am Schuldigen rächt und ihn immer mehr in die Irre führt.

Müller's Anſicht aber iſt, genauer erwogen, nicht nur negativ gegen das Seelenleben, ſie iſt auch naturwidrig. Seine ſubjective Sinnes-Energieen ſind eben nichts als Phantaſiegebilde, welche in der ganzen Natur ihres Gleichen nicht finden? Wo fände ſich nur die geringſte Analogie, daß ein organiſches Weſen oder ein einzelnes Gebilde deſſelben als ein ſchlechthin Subjectives und durchaus Andres ſeinen Gegenſtänden gegenüber ſtände? Wo fänden wir eine ſolche Iſolirung des univerſellen Lebensſtromes? Wer aber die einzelne Thatſache iſolirt zu begreifen wähnt, der verdirbt ſich das Erkennen eben ſo ſehr, als der Einſiedler ſein Leben.

Der Sinn iſt alſo nicht Organ der Seele für ſich allein; der Sinn iſt keine offene Thür, wodurch die Seele die Sinnes-Wahrnehmungen als fremde, ſelbſtſtändige, weit her gekommene

Gäſte einläßt. Nicht der Sinn allein vermittelt die Wahrnehmung, ſondern die Seele erzeugt dieſelbe, indem ſie in der urſprünglichen Einigung mit dem Naturorganismus die Empfindungen in ſich ſetzt, organiſirt und in und aus denſelben ein objectives Ganze bildet, welches auf gleiche Weiſe ihr und dem Object angehört und worin das Einzelne ſeine Stelle findet. Die Wahrnehmung iſt alſo auch nicht durch die Vorſtellung vermittelt, denn dieſe erzeugt die Seele erſt aus den Wahrnehmungen.

Die Seele ſetzt oder bildet demnach von Anfang an nichts aus Sich allein, denn ſie hat und iſt kein ſolches abſtractes Sich; ſie ſetzt ſich nur in den Empfindungen, die ſie in der gegebenen Einigung mit dem Naturorganismus produzirt; ihre Subſtanz gehört alſo eben ſowohl dieſem als ihr ſelbſt an, und iſt eben ſo ſehr objectiv für ſie ſelbſt, als ſubjectiv. Einigt ſich nun in der Sinnesempfindung das äußere planetariſche Object mit dem Naturorganismus, ſo wird die Subſtanz, in der ſie das Einzelne, Empfundene ſetzt, immer umfaſſender; daß ſie jedoch »die Natur »nach ihrem ganzen Daſein« ergreife, dürfen wir nicht mit Roſenkranz (Pſych. S. 75) behaupten. Schon die mikroſkopiſchen Entdeckungen widerlegen dieſen Satz, indem ſie für die wahrnehmende Seele ein neues Daſein aufſchließen. Die Seele ergreift das Object nur, in ſo fern es ſich in der bereits aufgenommenen organiſirten Objectivität reflectirt. Da aber das Object nur auf elementariſche getheilte Weiſe ſich mit dem Naturorganismus einigt, ſo kann die Reflexion zwar in ſich, aber nicht univerſell vollendet ſein. Aber darum iſt ſie nicht eine bloß ſubjective, denn wie weit wir auch zurückgehen mögen, die Seele hat immer Objectives in der Empfindung erfaßt und reflectirt hierin das Einzelne. Und gehen wir auch von dem Beſtehen auf das Entſtehen zurück; iſt denn nicht der Empfindungs-Organismus aus demſelben Univerſum produzirt worden und trägt er nicht mit dem Object die gemeinſchaftlichen Elemente der univerſellen Offenbarung in ſich? Dies objective Ganze alſo, worin und woraus die Seele wahrnehmend produzirt, iſt der Seele als ſolches nicht angeboren; auch die höhern Sinne beſitzen nicht, wie Tourtual will (die Sinne des Menſchen S. 13, 56, 83), urſprüngliche, ſubjective, reine Vorſtellungs- oder Anſchauungsformen; alle Formen müſſen erſt durch die ideelle That der Seele in der Einigung mit dem Naturorganismus und dem Object erzeugt werden. Auf dieſem falſchen Begriff der Wahrnehmung beruht es auch, wenn Tour-

tual meint (S. 13): »vermöge dieſer abſoluten Heterogeneität der »Energieen der verſchiedenen Sinne lebt der Menſch in fünf durch- »aus geſonderten Sinneswelten, für die es wegen der qualitativen »Differenz ihrer Erſcheinungen keinen Vergleichungspunkt giebt.« Freilich wäre dies richtig, wenn die Seele bei der dumpfen Em- pfindung ſtehen bliebe. Bedenken wir aber, daß es die Seele iſt, die diese verſchiedenen Empfindungen zur Wahrnehmung bildet, welche dieſelben zugleich in ſich und außer ſich ſetzt und hierdurch allmälig dieſe ihr gegebene Sinneswelt zugleich durch die eigene ideelle That produzirt; erwägen wir alſo, daß der einzelne Sinn nicht für ſich eine Welt bildet, ſondern die Seele, indem ſie die Producte des einen mit denen aller übrigen verſchmilzt, ſo verſchwin- det uns dieſe Geſchiedenheit und Heterogeneität.

Wir haben jetzt näher zu verfolgen, wie der Begriff der Wahr- nehmung thatſächlich realiſirt wird in der poſitiven Selbſtproduc- tion der Seele. Gegeben iſt und wird der Seele dabei nichts als was ſie thatſächlich produzirt, zunächſt alſo nur die dunkeln Empfin- dungen des Gemeingefühls.

b. Der Prozeß der Wahrnehmung.

Zunächſt entſteht die Frage, wie die Wahrnehmung, welche weſentlich ein Herausſetzen aus der Empfindung als Objectives iſt, dieſe Ablöſung vom Empfundenen vollbringt, d. h. wir haben zu- nächſt das Werden der Wahrnehmung aus der Empfindung zu ver- folgen. Haben wir ſo die erſten Elemente der Wahrnehmung wer- den ſehen, dann iſt weiterhin die Entwicklung derſelben in den ver- ſchiedenen Sphären zu betrachten.

α. Das Werden der Wahrnehmung.

Die Hegelſche Philoſophie läßt die Wahrnehmung aus der Empfindung zu Stande kommen durch die Aufmerkſamkeit; aber dieſe ſetzt ſchon die Wahrnehmung, ja eigentlich die willkürliche Selbſtbewegung derſelben voraus und iſt das allgemeine Phänomen derſelben, die Richtung des Bewußtſeins auf Einzelnes. Wir müſ- ſen indeß mehrere Stufen dieſer Ablöſung des Empfundenen vom Selbſt unterſcheiden.

Die erſte Stufe iſt diejenige, wo das Object nur dunkel außer dem Selbſt empfunden wird, dies muß z. B. ſchon Statt fin- den bei ſtarken Affectionen des Schmerzes, des Warmen und Kal- ten, die plötzlich empfunden werden, denn wir ſehen auch die nie-

dern Thiere, den Wurm ſich wegwenden von der Seite, woher ihm Schmerz zukommt. Zweierlei aber kommt hierbei vorzugsweiſe in Betracht, die Beziehung auf das Selbſtgefühl des Triebes und auf die Selbſtbewegung. Das empfindende Individuum wird von Anfang an nach Außen zum Suchen der Nahrung getrieben; es muß den Gegenſtand, worauf der empfindende Trieb gerichtet iſt, von ſich getrennt, alſo außer ſich empfinden, aber hierbei findet noch kein beſtimmtes Setzen nach Außen ſtatt. Wenn das neugeborne Thier ſehr bald auf die Zitzen der Mutter losgehen lernt, ſo iſt nichts deſto weniger das Setzen nach Außen hierbei noch ein im dumpfen Selbſtgefühl verſchloſſenes; an Vorſtellungen iſt noch nicht zu denken. Wenn daher Joh. Müller (Phyſ. II. 271) lehrt: »das Kind wird ſchon mit dunkeln Vorſtellungen von Außendin»gen außer ſeinem lebendigen Körper geboren, mit Vorſtellungen von »ihrer Realität als Urſache ſeiner Empfindung, und Empfindung »und Vorſtellung des Gegenſtandes der Empfindung wird ſchon »verwechſelt:« ſo dürfen wir wohl hierbei den Begriff der Vorſtellung nicht im gewöhnlichen Sinne nehmen; von einer Verwechſelung des Empfundenen mit der Vorſtellung deſſelben kann hier noch nicht die Rede ſein, da das Selbſtgefühl noch ganz in der gegenwärtigen Empfindung aufgeht, da die Selbſtbegränzung der Empfindung eine unmittelbare, keine gegen Anderes ſich reflectirende iſt.

Die weitere und beſtimmte Ablöſung des Empfundenen und Verſetzung nach Außen wird hauptſächlich vermittelt und gefördert durch die Selbſtbewegung des Individuums überhaupt und der einzelnen empfindenden Glieder. Indem das lebendige Individuum ſich bewegt, läuft und zugleich empfindet, muß es ſein natürliches Selbſtgefühl immer mehr von den veränderlichen planetariſchen Empfindungen abſondern, wodurch es denn dieſe ablöſt und außer ſich ſetzt. Hierbei ſind von den Sinnen beſonders die taſtenden Organe und das Auge thätig: dieſe beiden Sinne theilen ſich in dieſe Arbeit und unterſtützen ſich gegenſeitig, indem ſie ja gemeinſchaftlich der Seele dienen. Durch den Taſtſinn ſondert die empfindende Seele immer nur Einzelnes, was mechaniſch entgegenſteht oder was reizt, von ſich ab und auch dies nur dann und wann, in getrennten Momenten, jedoch ſehr lebendig und beſtimmt. Durch den Geſichtsſinn dagegen vollbringt ſie die Abſonderung faſt fortdauernd und eben deswegen Einzelnes an Einzelnes reihend, aber ſubjectiv nicht ſo lebendig. Da aber die Seele in der Einigung mit den Sinnen das Produzirende iſt, ſo

verſchmelzen beiderlei Ablöſungen mit einander, wodurch ſie zugleich ſubjectiv-lebendig und objectiv, univerſell wird.

In dieſer unmittelbaren Verſchmelzung beider Wahrnehmungen liegt es auch, daß wir durch die beiden Sinne das Object nicht zweifach außer uns ſetzen. Schon das Kind ſieht einen zugleich betaſteten Biſſen und nimmt denſelben nur als Einen wahr; es zweifelt keinen Augenblick an der Identität. Man hat dies wunderbar gefunden und freilich mit Recht, wenn man die Wahrnehmung durch die Sinne abfertigen läßt; bedenken wir aber, daß die Seele durch dieſe beiden Sinne auf ganz ähnliche Weiſe bewegend produzirt und nach Außen ſetzt, ſo werden wir die unmittelbare Verſchmelzung von beiderlei Wahrnehmungen, das Zuſammengehen in Eine bewußte Production begreiflich finden.

Es iſt eine Thatſache, daß von dem Empfundenen die Geſichtsempfindung am leichteſten, beſtimmteſten, univerſellſten und eben deshalb auch am objectivſten nach Außen verſetzt wird: wie iſt dieſe Thatſache zu erklären? Eine natürliche Grundbedingung kann man ſchon darin finden, daß die Natur dieſen Sinn am meiſten zugleich nach Außen und nach Innen geſtellt hat, daß ſeine durch das Licht vermittelten Empfindungen das Gemeingefühl faſt gar nicht ergreifen und daſſelbe alſo nicht zur individuellen Production von Luſt oder Unluſt erregen. Da alſo die Empfindung nicht tief ſubjectiv iſt, da die Reflexion derſelben durch die höhere harmoniſch belebende Sonnenthätigkeit des Lichts objectiv vermittelt iſt, ſo kann ſie aus der Intenſität gewiſſermaßen in die Breite auseinandergehen und dadurch eben leichter abgelöſt werden. Ferner, wenn das Verſetzen nach Außen hauptſächlich durch Selbſtbewegung vermittelt wird, ſo hat dieſer Sinn eine dritte natürliche Grundbedingung voraus, daß er ſich ruhend bewegen kann, daß er nicht, wie der Taſtſinn, beſonderer Ortsveränderungen einzelner Glieder oder des ganzen Körpers bedarf. Indem das Licht ihm auch das Entfernte reflectirt, vollzieht es gewiſſermaßen die Bewegung für das Auge, wenigſtens beſitzt es in ihm einen Alliirten, der den übrigen Sinnen fehlt. Dieſe leichte, müheloſe Bewegung des Auges, mit welcher es noch die taſtende und die durch Bewegung des Kopfes vermittelte verbindet, iſt von unabſehbaren Folgen für die Entwicklung der Wahrnehmung, denn die Seele benutzt das Abgelöſte, Wahrgenommene ſogleich wieder als Organ für die weitere Wahrnehmung und gelangt auf dieſe Weiſe bald zu einer umfaſſenden, abgelöſten, objectiven Subſtanz. Durch das Auge pro-

jicirt und objectivirt die Seele alſo in großen Maſſen allmälig ſeine ganze Umgebung, die äußere Natur.

Wenn nun hierbei der Taſtſinn dem Auge getreulich hilft und ſtets das Nächſte, die individuellen Angelegenheiten des Körpers beſorgt, während dem Auge das ſo umfaſſende Miniſterium des Auswärtigen zufällt: ſo erhalten ſie hierbei nur geringe und unbeſtimmte Unterſtützung durch das nach Außen gewendete Ohr. Einen Schall beſtimmt nach Außen zu verſetzen, lernt man ſelbſt durch Uebung nicht. Warum nicht? Joh. Müller bemerkt hierüber (S. 269): »dem Gehörſinn geht die Empfindung des Räumli»chen faſt ganz ab, weil er eben ſeine eigene Ausdehnung im Raum »nicht empfindet. Die Urſachen dieſes Unterſchiedes ſind unbekannt.« Wir wiſſen aus dem Vorigen, daß von einem Selbſtempfinden des Sinnes nicht die Rede ſein kann, daß das ſehende Auge, die taſtende Hand eben ſo wenig ihre Ausbreitung im Raume empfinden, da in der Empfindung überhaupt keine beſtimmt begränzte Ausdehnung hervortritt. Die Urſache jenes Unterſchiedes aber, die von dieſem falſchen Geſichtspunkt aus nicht erblickt werden konnte, liegt ganz nahe. Der Gehörſinn reflectirt nur die Aetherbewegung, die Schallwellen, welche von einem Object ausgehen, nicht deſſen Subſtanz; dieſe Schallwellen ſind im ganzen umgebenden Aether auf gleichförmige Weiſe erregt. Schon deswegen kann die Begränzung der wahrnehmenden Seele hier nicht in das Außereinander fallen; eine einförmige Action kann nur im Nacheinander begränzt werden. Aus dieſem Grunde iſt denn auch der Ohrſinn unbeweglich in ſeiner feſten Verſchanzung; könnte er ſeine gleichförmige Schallſphäre durchlaufen, ſo würde ihm das nichts nützen, da er überall daſſelbe fände und die allenfallſige Verſchiedenheit könnte nur dazu dienen, ihn zu verwirren und die beſtimmte Begränzung der Gehörwahrnehmung zu hindern.

So hat ſich uns gezeigt, daß das Werden der Wahrnehmung keineswegs durch den Sinn allein vermittelt werden kann und zwar weder, wie man gewöhnlich mit Locke (Essays II. 5) behauptet, durch den Taſt- und Geſichts-Sinn allein, noch, wie Ariſtoteles annimmt, durch alle Sinne gemeinſchaftlich. Das Etwas, der einzelne Punkt der Wahrnehmung wird nur abgelöſt durch innere Verknüpfung, Entgegenſetzung des Etwas gegen Anderes. Bleibt nun zuerſt dies Entgegengeſetzte nur noch dunkel und ſubjectiv in der Empfindung, ſo wird es doch durch wiederholte Productionen lebendiger hervortreten und mit dem erſten

Etwas ſich verknüpfen: ſo wird aus dem einzelnen Punkte eine Linie, ein Continuum. Dieſe innere Verknüpfung bedarf aber auch einer natürlichen organiſchen Vermittelung, wodurch ihr die einzelnen Wahrnehmungspunkte gegeben werden: dieſe haben wir bereits in der Bewegung gefunden. Nur dadurch, daß die Seele, die Empfindungs-Organe bewegend wahrnimmt, löſt ſie das Object von ſich ab und bildet aus den Wahrnehmungs-Punkten ein Continuum. Dieſe durch Alles hindurchgehende Vermittelung der Bewegung für die Production des Geiſtes hat Trendelenburg in ſeinen neuerlich (1840) erſchienenen logiſchen Unterſuchungen ſehr umfaſſend und gründlich dargelegt (ſ. in Beziehung auf die Sinne I. S. 197—203).

Bleiben wir hier zunächſt bei der natürlichen Wahrnehmung ſtehen und fragen: wodurch denn die Bewegung ein ſo umfaſſendes Vermittelungs-Moment für die Wahrnehmung wird, ſo müſſen wir vor Allem ihre factiſche Einigung mit der Empfindung im Auge behalten. Empfindung iſt der urſprüngliche innere Reflex des Einzelnen im Ganzen, Bewegung der urſprüngliche Reflex nach Außen. Folglich wird durch die beiderſeitige Einigung für die Empfindung die Gemeinſchaft mit der Mannigfaltigkeit des Aeußerlichen vermittelt; die Bewegung bekommt ihrerſeits in der Empfindung ein leitendes, innerlich bewegendes Princip. In der Empfindung wird daher auch die Bewegung Element und Organ der Seele. In der organiſchen Selbſtbewegung der Glieder und des Körpers reflectirt ſich das empfindende Individuum factiſch nach Außen und vermöge der Einigung der Empfindung mit dieſer Bewegung reflectirt ſich in derſelben auch das Außen, indem die Seele die verſchiedenen Empfindungen der Selbſtbewegungen organiſirend verknüpft und ſondert. Vorzüglich aber wird dieſe Verknüpfung einer Unendlichkeit von Elementen vermittelt durch die Bewegung des Auges. Wie nun die Wahrnehmung in verſchiedenen Sphären ſich beziehungsweiſe verſchieden realiſirt, das haben wir zunächſt genauer zu betrachten.

β. Entwicklung der Wahrnehmungen.

Schon in der Empfindung ſahen wir die Sphäre der Selbſtbewegung nach außen von der innerlich empfundenen individuellen des eignen Körpers ſich ſondern und dieſe Sonderung in der Wahrnehmung, beſonders durch das Auge, immer beſtimmter werden. In der Sphäre der poſitiven Empfindung der äu-

ßern Objecte findet die Seele verſchiedene elementariſche Empfindungspunkte: durch Verknüpfung und Sonderung derſelben erhebt ſich allmälig aus dem Chaos die Begränzung der Form, Geſtalt. Wird dieſe Geſtalt allmälig auch gegen Anderes begränzt, von ihren Umgebungen abgelöſt, wobei gewöhnlich die Wahrnehmung mehrerer Sinne zu Einem Complex vereinigt werden und beſonders auch die Bewegung deſſelben großen Vorſchub leiſtet: ſo fließen die verſchiedenen Formen und Geſtalten in der Wahrnehmung des Gegenſtandes zuſammen.

In der Wahrnehmung des Gegenſtändlichen findet ſich das wahrnehmende Selbſt in ſeiner Empfindung und Selbſtbewegung gebunden, an etwas Beſtimmtes fixirt. Anders aber verhält es ſich mit der Sphäre der Selbſtbewegung nach Außen, in welcher die Gegenſtände der Sinne empfunden werden, und eine Wahrnehmung dieſer Reflexions-Sphäre muß ſich allmälig erzeugen, da ja alle Wahrnehmung nur in und mit der Selbſtbewegung in derſelben geſchehen kann. Nun findet aber in dieſer Reflexions-Sphäre, im leeren Aether, die wahrnehmende Seele Nichts, worin ſie ſich fixiren, was ſie begränzen könnte; indem ſie alſo ungehemmt dieſelbe durchläuft, produzirt ſie eine Wahrnehmung des Negativen, gegenüber der poſitiven. Beiderlei Wahrnehmungen können ſich nicht abſolut von einander abſondern: indem das blikkende Auge oder die taſtende Hand ſich bewegt, geſchieht dies ſowohl in der Reflexions-Sphäre des Aethers, als am poſitiv Gegenſtändlichen, jedoch das Eine oder Andere überwiegend. Dieſe Reflexionsſphäre für ſich, abgeſondert vom Gegenſtändlichen, nennen wir den Raum; aber in dieſer Abſonderung wird er nur vorgeſtellt und begriffen, nicht wahrgenommen: wie der Gegenſtand nur als räumlicher wahrgenommen wird, ſo der Raum, das Räumliche nur in Beziehung auf beſtimmte Gegenſtändlichkeit.

Indem die Reflexion dies Factum der pſychiſchen Erſcheinung, daß der Naturgegenſtand im Raume gedacht werden muß, für ſich betrachtete, gelangte ſie zu der Annahme, daß der Raum eine bloß ſubjective und von der Erfahrung unabhängige reine Form der Anſchauung ſei. Dieſe Annahme iſt einſeitig und falſch. Der Raum oder vielmehr das Räumliche wird eben ſo thatſächlich, erfahrungsmäßig wahrgenommen, wie jeder andere Gegenſtand und iſt eben ſo wirklich und real. Er hat ſeine Realität in dieſer beziehungsweiſen Negation des Gegenſtändlichen, aber darum iſt er kein Nichts. Wie könnte die Wahrnehmung

ein abſolutes Nichts durchlaufen? Da das Einzelne nur im Ganzen erkannt werden kann, ſo iſt auch der Raum, das was er iſt, in und mit der Objectivität des poſitiv Gegenſtändlichen, wie er auch von der natürlichen Wahrnehmung ergriffen wird; d. h. er iſt die objective Reflexions-Sphäre des Natur-Gegenſtändlichen und in dieſem realen Daſein eben ſo wirklich und nothwendig, wie das poſitive Object, denn dieſes könnten wir eben ſo wenig ohne den Raum und unräumlich auffaſſen, als den Raum ohne das poſitiv Gegenſtändliche oder ungegenſtändlich, unreal. Allerdings wird er ſpäter auch ſubjective Form der Anſchauung, d. h. wenn ich Gegenſtände allgemein vorſtelle oder denke, ſo muß ich den Raum dazu vorſtellen und denken, aber warum? weil beide dem Sein, dem realen Daſein, der Erfahrung nach, nothwendig zuſammen gehören. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß der Raum kein bloß ſinnliches Product der Wahrnehmung iſt und zwar aus dem guten Grunde, weil ſolche bloß ſinnliche Productionen in der Seele nicht exiſtiren, ſondern nur in der einſeitigen Reflexion ein imaginäres Daſein haben.

Die Wahrnehmung des Räumlichen iſt alſo nicht geheimnißvoller, wie jede andere poſitive Wahrnehmung. Nur von ſeinem dualiſtiſchen Standpunkte aus kann Joh. Müller dieſelbe unbegreiflich finden (Phyſ. II. S. 557): »Das Problem aller Zeiten war »zu begreifen, wie ein aus Theilen nicht zuſammengeſetztes Weſen, »die Seele aus dem Nebeneinander der afficirten Körpertheile z. B. »aus dem Nebeneinander der afficirten Netzhauttheilchen des Auges »eine Anſchauung vom Nebeneinander erhalte, ſo zwar, daß ein »gewiſſes Netzhauttheilchen eine beſtimmte Beziehung zum Sehraum »erhält u. ſ. w.« Freilich kann die Seele das Räumliche nicht aus den afficirten Netzhauttheilchen erzeugen, ſondern nur aus den Empfindungs-Punkten, welche dieſe ihr gewähren. Die Theile des Empfundenen, Wahrgenommenen erzeugt die Seele in der Einigung mit dem Naturorganismus und dieſer erzeugt die ſubſtantiellen Elemente dieſer Theile in realer lebendiger Gemeinſchaft mit dem Object, mit dem Aeußerlichen. Da folglich die Seele in jedem Moment aus Gegebenem produzirt, ſo muß das von der Seele (dem Subject) als objectiv Geſetzte eine beſtimmte reale Beziehung zum wirklichen Object außer ihr erhalten. Und da das in der Seele gebildete Nebeneinander durch fortdauerndes Organiſiren der gegebenen Elemente entſtanden iſt, ſo muß auch dies geſetzte Nebeneinander dem gegebenen wirklichen Nebeneinander

entſprechen. Wir brauchen alſo keineswegs mit Müller unſere Zuflucht zu nehmen zu der Anſicht, »daß die Seele in der ganzen »Organiſation des Gehirns zugleich wirkſam ſei, daß ſie die Un»terſchiede des Räumlichen in den Sinnen durch ihre allgemeine »Gegenwart wahrnehme.« Dieſe Annahme iſt nicht nur keine Erklärung, ſie iſt vielmehr eine verworrene unberechtigte Vorſtellung, denn das Geiſtige kann nur durch die ideelle That im Sinnlichen ſich offenbaren, nicht aber in endlicher, ſinnlicher Weiſe an einem beſtimmten Orte gegenwärtig ſein, in welcher Beziehung wir auf den erſten Theil unſerer Unterſuchung verweiſen.

Iſt nun die Wahrnehmung des Räumlichen nicht mehr bloß durch die Sinnesempfindung, ſondern durch die innere und äußere Bewegung und Verknüpfung der Wahrnehmung vermittelt, ſo wird dies von Allem gelten, was im Raume ſich darſtellt, alſo zunächſt von der Bewegung ſelbſt, denn wir müſſen die dunkle Empfindung der Selbſtbewegung, die das Kind ſchon im Uterus haben muß, ſehr wohl von der objectiven Wahrnehmung derſelben unterſcheiden. Es iſt mehrfach in der neueſten Zeit behauptet worden, daß wir die Bewegung nicht eigentlich wahrnehmen, ſondern aus der Ortsveränderung erſchließen. Allerdings! nach dem gewöhnlichen Begriff der Wahrnehmung, wonach dieſelbe bloß durch den Sinn vermittelt iſt, denn ſie kommt ganz offenbar nur durch Verknüpfung der einzelnen Wahrnehmungs-Elemente, gewiſſermaßen durch die fortlaufende Wahrnehmung zu Stande; ſie zwingt uns gewiſſermaßen, ein Continuum wahrzunehmen, weshalb ſie denn auch die Wahrnehmung der Geſtalt und des Räumlichen ſo ſehr fördert, wie dies ſchon Herbart in der Pſychologie, am gründlichſten aber Trendelenburg in der angeführten Schrift ausgeführt hat.

An die Wahrnehmung der Bewegung knüpft ſich die der Selbſtbewegung und weiterhin der beſtimmten willkürlichen Selbſtbewegung oder Thätigkeit, welche zunächſt nur in ihrer poſitiven Beziehung auf das Object oder die Sphäre der Objecte erfaßt wird; allmälig aber wird ſie auch in Beziehung zu andern Thätigkeiten des Subjects geſetzt, mit andern verknüpft und ſo entſteht denn die Wahrnehmung eines Continuums der Thätigkeit; die einzelnen Handlungen werden an einander gereiht, d. h. nach einander geſetzt, aber hier tritt ſchon beſtimmter die Vorſtellung des ſchon Vorhandenen zur Wahrnehmung hinzu. Indem die innere Wahrnehmung und Vorſtellung dieſe Folge, dies Nacheinander durchläuft, entſteht die Wahrnehmung des Zeitlichen,

welche anfangs eben ſo wie die des Räumlichen mit ihrem Gegenſtande verſchmilzt und erſt allmälig ſich mehr davon abſondert. Es gilt von der Wahrnehmung der Zeit im Allgemeinen, was oben von der des Räumlichen bemerkt wurde. Von dem Begriffe beider wird im folgenden Theile die Rede ſein müſſen.

Wenn nun aber die Wahrnehmung weſentlich zugleich Begränzung ihres Gegenſtandes iſt, ſo fragt ſich: wie ſoll der Raum und die Zeit begränzt werden? Es iſt zwar ſchon gezeigt worden, daß dies natürlich und nothwendig am Gegenſtändlichen und durch daſſelbe geſchehen müſſe, aber hat denn das Gegenſtändliche urſprünglich ein räumliches Maaß? Dieſe Begränzung des poſitiv oder negativ Gegenſtändlichen in ſeiner Reflexions-Sphäre iſt es, die wir im Allgemeinen durch den Begriff der Größe, des Quantums bezeichnen. Es iſt alſo

γ. die urſprüngliche Größenbeſtimmung,

welcher wir noch eine beſondere Berückſichtigung ſchuldig ſind. Die Größen-Reflexion kann ſich, nach dem bisher Dargelegten, nicht weſentlich anders entwickeln als auch die qualitative Begränzung, mit der ſie urſprünglich ganz geeinigt iſt und von welcher ſie nur allmälig ſich ablöſt.

Die erſte, noch ganz unbeſtimmte Größenbeſtimmung wird gegeben im dunkeln Selbſtgefühl in und mit der Selbſtbewegung des Körpers und ſeiner einzelnen Taſtglieder. Zwar unterſcheidet ſchon das Gemeingefühl unmittelbar die Stellen des Körpers, aber hiermit iſt noch keine Empfindung der Größe gegeben. Joh. Müller lehrt (S. 354): »Für den Gefühlsſinn ſind die Objecte »unmittelbar gegenwärtig und das Maaß für die Größe der äu»ßern Objecte iſt unſere Leiblichkeit, welche die Objecte berührt. »Eine von der Hand berührte Tafel erſcheint an der berührten »Stelle ſo groß, als Theile der Hand davon afficirt werden, denn »ein Theil unſeres Leibes, den wir empfinden, iſt hier das Maaß.« Wir geben zu, daß die Perception der Größe urſprünglich in und mit der Empfindung der Leiblichkeit vollzogen wird, aber jene iſt noch nicht in der letztern allein gegeben. So wie das Individuum anfängt, ſich zu bewegen, bildet ſich im Gemeingefühl auch ein Reflex derſelben; dieſe Reflexe verknüpft die Seele und bildet ſo allmälig eine zuerſt noch ganz geringe, dunkle Umgränzung der Reflexions-Sphäre, in welcher das Individuum empfindend ſich bewegt. Erſt in dieſer Reflexions-Sphäre, worin der

Körper und ſeine Glieder integrirende Theile ſind, ſtellt ſich die Größe der Leiblichkeit und in dieſer wiederum die der Hand feſt, welche beſtändig im Verkehr mit dieſer Reflexionsſphäre begriffen iſt. Denn die Größe des Einzelnen kann nur im Ganzen, wie gering dieſes auch ſei, begränzt werden und die Seele trägt alſo, wenn ſie die Größe der Hand percipirt, ſchon ein gewiſſes Gemeingefühl der Größe der umgebenden Sphäre in ſich, welches ihr eben ſo wenig in einzelnen Momenten ganz entſchwindet, wie das qualitative Gemeingefühl. Es iſt dies, wenn wir uns ſo ausdrücken dürfen, das erſte Größen-Empfindungs-Feld, in welchem alles Einzelne ſeine Stelle findet, welche ſpäter dem deutlichern Sehfelde Platz macht, jedoch auch dann nicht verſchwindet und ſtets beſonders den Gehenden begleitet.

Selbſt das Sehfeld (denn ſo nennen wir mit Joh. Müller die Sphäre der Wahrnehmung, welche die Seele vermittelſt des Auges in jedem Momente umfaßt) wird an dieſe erſte und nächſte dunkle Größen-Perception anknüpfen müſſen; es hat alſo keine urſprüngliche, angeborne Größe, wie Joh. Müller zu wollen ſcheint: »die Größe des Sehfeldes hängt ab von der Größe der Netzhaut, »denn niemals können mehr Bilder zu gleicher Zeit geſehen werden, als zuſammen auf der ganzen Netzhaut Raum haben und »in dieſem Sinne iſt die vom Senſorium empfundene Nervenhaut »das Sehfeld ſelbſt.« — Wir geben zu, daß von der phyſiologiſchen Seite, alſo elementariſch, die Empfindung der Netzhaut, ihre Einigung mit dem Gegebenen das Geſichtsfeld bedingt, aber das Sehfeld exiſtirt nicht in der bloßen Empfindung, ſondern nur in der Wahrnehmung, im wirklichen Sehen; geſehen aber wird nicht die Größe der Netzhaut, ſondern nur das, was ſich in derſelben darſtellt. Folglich iſt die Größe des Sehfeldes von der Entwicklung und That der Wahrnehmung abhängig, alſo von der Thätigkeit der Seele.

Im Geſichtsſinn iſt die Seele, vermöge der Univerſalität deſſelben, faſt immer mehr oder weniger thätig, daher auch die Größenbeſtimmung ſich durch dieſe ſo univerſell entwickelt. Auch im Gehörſinne iſt die Seele faſt fortwährend thätig, aber die Gehör-Sphäre tritt aus oben bemerkten Gründen nicht ſo objectiv hervor als das Sehfeld, und die Größenbeſtimmung der Thätigkeit und der Zeit hat mit dem Gehörſinne nichts mehr zu ſchaffen. In den beiden niedern individuellen Sinnen dagegen iſt die Seele nicht fortwährend thätig: von einem ſtets gegenwärtigen Geruchs-

und Geſchmacksfelde kann nicht die Rede ſein oder doch nur, in ſo fern die Eindrücke das Gemeingefühl afficiren.

Wie die Größenbeſtimmung vermitteſt des Auges und ſeiner Bewegung ſich immer weiter entwickelt, wie dieſelbe, wo ſie unbeſtimmt zu werden anfängt, durch die Vorſtellung in der Beurtheilung des Geſichtswinkels neue Beſtimmtheit erhält: dies zu verfolgen, gehört nicht hierher und würde uns zu weit führen.

Wir ſehen aus dem Bemerkten, daß die Reflexion des Quantum wie der Qualität immer an das Vorhandene, Objective ſich anſchließt; Object wird an Object reflectirt und gemeſſen: urſprüngliche und rein ſubjective Anſchauungsformen des Quantum haben wir nicht entdecken können. Das aber iſt leicht begreiflich, daß die Größenbeſtimmungen, da ſie von Anfang an nicht im, ſondern am Empfundenen ſich erzeugen, auch am leichteſten von der Thatſächlichkeit des Empfundenen, alſo auch von der Wahrnehmung ſich ablöſen und allgemein produzirt, d. h. vorgeſtellt werden können. Hiervon kann jedoch erſt ſpäter die Rede ſein; hier haben wir nur ganz allgemein auf den Uebergang von der Wahrnehmung zur Vorſtellung unſre Aufmerkſamkeit zu richten.

c. Entwicklung der Wahrnehmung zur Vorſtellung.

Da die Seele das Empfundene, Wahrgenommene geiſtig aufbewahrt, im Einzelnen reproduzirt, da folglich nicht bloß innere neue Empfindungs-Elemente, ſondern auch die bereits organiſirten Wahrnehmungs-Elemente und Complexe immer von Neuem in den Prozeß der geiſtigen Organiſation eintreten, wodurch denn das Einzelne immer beſtimmter begränzt und das Ganze umfaſſender wird: ſo leuchtet das Licht des Bewußtſeins immer ſelbſtſtändiger und heller; die Seele bewegt ſich jetzt gleichſam frei in einer ſchon erleuchteten Sphäre; je mehr die Elemente durch Production ihr Eigenthum werden, deſto mehr werden ſie auch durch das freie geiſtige Subject begeiſtet; der Embryo des Bewußtſeins bekommt immer mehr geiſtiges Leben, d. h. Selbſtgefühl und Selbſtbewegung. Wenn bisher der mütterliche Natur-Organismus ihm ſtets neues, friſches Lebensblut der Empfindung und Wahrnehmung zuführte, ſo fängt die Seele jetzt an, eine eigne Circulation der bewußten Elemente zu erzeugen; ſie bedarf jetzt nicht mehr der ſteten Rückkehr zum ſinnlichen Object, weil ſie es ſchon in ſich trägt, ſie ſtellt daſſelbe ſich vor, ohne auf die

wiederholte äußere Erregung zu warten, indem ſie dieſelbe ſelbſtſtändig reproduzirt.

Die Vorſtellung unterſcheidet ſich demnach von der Wahrnehmung dadurch, daß ſie das Object in ein umfaſſenderes bewußtes Ganze ſetzt, alſo ſchärfer begränzt und den überflüſſigen zufälligen Empfindungsſtoff abſondert. Nur beziehungsweiſe und allmälig löſt ſich die Vorſtellung von der Wahrnehmung ab, denn indem ſie mehr geiſtigen, bewußten Gehalt erlangt, wird ſie darum des natürlichen nicht verluſtig; ſie verläßt nicht die Einigung mit der Natur, indem ſie ſich immer höher über dieſelbe erhebt. Mit andern Worten: in der Vorſtellung wird das natürliche Moment immer mehr untergeordnet, aber es verſchwindet nicht, ſo daß dieſelbe, wie man ſich ausdrückt, ein rein geiſtiger Act würde; auch natürlich und ſinnlich wird der Gegenſtand reproduzirt. Sobald daher die Vorſtellung ſich ſo weit von der Wahrnehmung und dem Natürlichen entfernt, daß ſie ſich in einem ganz andern Gebiete zu befinden ſcheint, dann muß für dieſelbe im articulirten Laut der Sprache eine neue natürliche Baſis geſucht werden, und wenn dies nicht geſchieht, ſo löſt ſich auch die Vorſtellung von der unmittelbaren Wahrnehmung faſt gar nicht ab, z. B. die Vorſtellungen der höhern Thiere, welche ſtets auf das unmittelbar Gegenwärtige ſich beziehen. Die Sprache erſcheint alſo als die natürliche Grundbedingung dieſes Ueberganges zur Vorſtellung; die innere Grundbedingung aber iſt die Entwicklung des menſchlichen Selbſtgefühls, denn da dieſe ungetheilte Offenbarung des bewußten Selbſtbeſtandes im Weſentlichen der Seele ſtets gegenwärtig, folglich von den einzelnen äußerlich wahgenommenen Beſtimmtheiten als ſolchen unabhängig iſt, ſo werden die Vorſtellungen in dem Maaße, als ſie in dies höhere Gebiet treten, auch an dieſer geiſtigen Selbſtſtändigkeit Theil nehmen.

Anderſeits aber verwirklicht ſich dieſe höhere Selbſtſtändigkeit des Selbſt und des Bewußtſeins durch die That der Vorſtellung, und der Uebergang der Wahrnehmung zu derſelben iſt nothwendig, wenn eine weitere Entwicklung Statt finden ſoll. Es erſcheint dies, im Ganzen angeſchaut, eben ſo natürlich und nothwendig, als daß der Embryo, um ſeine Idee zu realiſiren, allmälig in ſich ſelbſt die organiſche Subſtanz des Blutes bildet und auf dieſe Weiſe immer unabhängiger von den umgebenden Elementen und dem mütterlichen Organismus wird. Und eben ſo wenig als der Organismus dieſe höhere Subſtanz bloß durch Zuſammenſetzung vor-

handener Elemente bildet: eben ſo wenig kann mit Locke die Vorſtellung aus der Zuſammenſetzung der einfachen Elemente (»Ideen«) der äußern und innern Wahrnehmung (Senſation und Reflexion) begriffen werden. In der Vorſtellung bildet die Seele die Wahrnehmungselemente zu einem andern höhern geiſtigen Gebilde um, in dem ſie dieſelben in ein umfaſſenderes bewußtes Ganze ſetzt und dadurch beſtimmter begränzt.

Begreiſt man dagegen das Vorſtellen als ein monadiſches ſpiritualiſtiſches Thun, ſo kommt die Reflexion ſtets auf die Schwierigkeiten zurück, womit ſich auch der ſcharfſinnige Herbart plagt und welche oben bereits von einer andern Seite berührt wurden, wie nämlich »das Vorſtellen, ein einfaches unräumliches Geſchehen, »in der Seele das Räumliche erzeugen könne; während das Vor»ſtellen intenſiv bleibt, tritt ſein Vorgeſtelltes auseinander.« (Pſych. II. 124). Da dieſe dualiſtiſche Trennung eine unwahre iſt, ſo kann dieſe Schwierigkeit für die Reflexion nur durch eine Erſchleichung zu Stande kommen, die ſich denn auch dem ſchärfern Blick nicht verbirgt. »Im Vorgeſtellten,« lehrt Herbart (a. a. O.), »ſind die räumlichen Gegenſätze. — Nun iſt aber,« heißt es weiterhin, »doch das Vorſtellen dem Vorgeſtellten vor»auszuſetzen; — das Vorſtellen aber kann gar nicht aus dem »Einen und untheilbaren Schooße der Seele heraus, folglich »nicht wirklich auseinander treten.« Hier verſteckt ſich die Erſchleichung hinter die Vorausſtellung des Vorſtellens vor das Vorgeſtellte, des geiſtigen Acts vor ſein Product. Als ob bei einem geiſtigen Act die Production voraus, zuerſt ſich realiſirte und das Product hintennach käme! Im Vorſtellen kann kein Vorausſtellen ſtatt finden, es iſt Ein untheilbarer Act: das Vorſtellen iſt nur in und mit dem Vorgeſtellten wirklich und umgekehrt. Folglich gilt von dem Einen, was vom Andern gilt. Daß nun in der Seele, als Subject, Nichts auseinander tritt, verſteht ſich von ſelbſt, weil ſie weder eine Höhle voll Vermögen noch ein gebärender Schooß iſt; daß aber etwas in ihr durch die Offenbarung, durch die geiſtige auseinander trete, hat keine Schwierigkeit, denn eben durch die geiſtige That ſetzt die Seele das in ihr als Subject, unräumlich Geſetzte, als geiſtig-irdiſche, natürliche That außer ſich: hierin liegt kein Widerſpruch für die Reflexion; es iſt vielmehr, wie wir uns im erſten Theil überzeugten, Urbedingung und Ausgangspunkt derſelben.

B. Die Elemente des natürlichen Selbſtgefühls.

Nachdem wir die univerſelle Entwicklung der Seele, das natürliche Bewußtwerden bis zum Uebergang in die höhere Sphäre verfolgt haben, wenden wir uns zu den individuellen Elementen des Selbſtgefühls, bei welchen das Bewußtwerden nur in ſo fern in Betracht kommt, als es Bedeutung hat für das Selbſt, für das Selbſt-Sein, für das ungetheilte Individuum; das fortſchreitende Bewußtwerden iſt bei dieſen Offenbarungen Nebenſache und vermittelnd, ſie ſelbſt aber gehen dem Weſen nach aus dem lebendigen Naturgrund des Subjects hervor. Dieſer lebendige Naturgrund des Individuums, wodurch ſich daſſelbe in und aus dem Ganzen produzirt, iſt der Trieb und an dieſe werden ſich daher dieſe Offenbarungen anknüpfen, d. h. ſie werden den Gegenſtand des Naturtriebes im Selbſtgefühl reflectiren und zwar, wie ſich dieſe natürliche Production im endlichen Zeitleben darſtellt, in der zwiefachen Form des Werdens und des Gewordenen, des in Bewegung begriffenen und des erfüllten Triebes. Die Reflexion des in ſeiner organiſchen Thätigkeit begriffenen Triebes im Selbſtgefühl iſt das Begehren; die Reflexion der Erfüllung deſſelben durch den ergänzenden entſprechenden Gegenſtand iſt die Empfindung der Luſt, beide in ſehr mannigfachen Geſtalten.

Da dieſe Offenbarungen ihren eigentlichen Grund nicht im univerſellen Bewußtwerden, Wahrnehmen und Vorſtellen haben, ſo geſchieht auch die Entwicklung derſelben nicht, wie man gewöhnlich annimmt, durch die Vorſtellung. Dieſe Annahme wird ſchon durch die alltäglichen Thatſachen widerlegt. Sehen wir nicht beim Kinde Begehren und Luſt ſchon bedeutend entwickelt vor jenen univerſellen Elementen? Und wie könnte dies auch anders ſein! Wir haben hier die poſitive individuelle That des natürlichen Selbſt vor uns, alſo eine organiſche Thätigkeit, welche ſich nur in und durch ſich ſelbſt entwickeln kann; dieſe kann ſich als das, was ſie iſt, im Selbſtgefühl reflectiren nur in dieſer poſitiven lebendigen Bewegung. Nun iſt zwar dieſe auch immer mit der Wahrnehmung oder Vorſtellung eines Gegenſtandes verbunden, aber die letztere offenbart nicht dieſe beſondere That des Selbſtgefühls, ſondern den Gegenſtand, worauf ſich dieſe bezieht; ſie kann alſo nur ein Element des Selbſtgefühls ſein und die Entwicklung deſſelben im Einzelnen und in und mit der organiſchen That ſelbſt vermitteln. Wer Gegenſtände des Selbſtgefühls bloß wahrnimmt

oder vorſtellt, ohne ſie durch die That demſelben anzueignen, deſſen Begehren und Luſt wird durch jene univerſelle Thätigkeit nicht entwickelt.

Die beiden individuellen Elemente aber, Begehrung und Luſt, gehören weſentlich zuſammen und ſind ohne einander nicht verſtändlich. Wenn gleich das Begehren in der Lebendigkeit des Naturtriebes ſeinen ſubſtantiellen Grund hat, ſo wird es doch fortgetrieben, entzündet und weiter entwickelt durch die Luſt der Befriedigung, und dieſe, obgleich ſcheinbar ſelbſtſtändig ſich entwickelnd, ſinkt zu einem kümmerlichen Reflex herab, wenn ſie nicht auf der Baſis des Triebes, der Begehrung ruht. Die Wahrnehmung oder Vorſtellung iſt in ihrem Bunde die dritte: auch ſie führt die Begehrung zur Luſt, die Luſt zur Begehrung über, indem ſie ja in der gemeinſchaftlichen Quelle dieſer Elemente, im Selbſtgefühl lebendig und thätig iſt und anderſeits das Bewußtwerden auch dieſe individuellen Productionen des Selbſtgefühls in ſich aufnimmt.

1. Die Begehrung.

Das Begehren kann, wie aus dem Vorhergehenden folgt, nicht als bloßes Element des Bewußtſeins gedacht werden; es geht tief aus dem Natur- oder Lebensgrunde hervor und alle Definitionen, die hierauf nicht zurückgehen, ſind falſch. Kant definirt die Begierde (Anthrop. S. 203) als »Selbſtbeſtimmung »der Kraft eines Subjects durch die Vorſtellung von etwas Künf»tigem, als einer Wirkuug derſelben.« Schon der gewöhnliche Sprachgebrauch nennt die Begierde roh und natürlich und bezeichnet einen andern Urſprung derſelben als den der Selbſtbeſtimmung; im Begehren wird die Kraft nicht durch die Vorſtellung frei beſtimmt, die Vorſtellung wird vielmehr durch die Begierde beſtimmt. Richtiger iſt daher Joh. Müller's Erklärung Phyſiol. II. S. 541: »Das Begehren beruht darin, daß zwei Vorſtellungen »von Zuſtänden unſers Eigenlebens durch das Streben in Span»nung gegen einander treten, welches ſich nicht ſogleich ausgleichen »kann.« Mit Recht wird hier das Begehren in die Spannung, in das Streben geſetzt, nur iſt die Spannung urſprünglich nicht zwiſchen den zwei Vorſtellungen unſers wirklichen und unſers möglichen Zuſtandes, ſondern dieſelbe iſt zugleich in dem empfundenen wirklichen Lebens-Zuſtande ſelbſt; dieſe poſitive Reflexion in der Seele ruft nun allerdings die Vorſtellung des den Trieb befriedigenden Gegenſtandes hervor und ſo tritt denn auch als weitere Folge ein

Uebergang, oder wenn man will, eine Spannung ein zwiſchen dem Selbſtgefühl des wirklichen Zuſtandes und dem durch die Vorſtellung bedingten Selbſtgefühl des möglichen Zuſtandes; hierdurch gerathen auch die Vorſtellungen in gegenſeitige Hemmung und Spannung, aber dieſe iſt ein Hinzukommendes. Es kann zwar geſchehen, daß die Vorſtellung als das in der Zeit vorangehende Moment das Begehren erregt, aber auch dann beruht daſſelbe auf dem innerlichen Lebenszuſtande.

Noch weniger aber iſt mit Hegel das Weſen der Begierde darin zu ſetzen, daß »das Selbſtbewußtſein ſeiner ſelbſt nur gewiß iſt durch das Aufheben dieſes Andern, das ſich ihm als »ſelbſtſtändiges Leben darſtellt« (Phänomen. S. 137). Das Aufheben, Negiren des Andern iſt im Begehren nur hinzukommendes, zufälliges Moment, es findet nicht ſtatt bei allen Formen der Begehrung; die eigene Lebensergänzung iſt das Weſentliche, Poſitive derſelben. Daher iſt auch das Begehren an und für ſich nicht egoiſtiſch, wie Roſenkranz (Pſych. S. 208) lehrt; das Subject iſt im Begehren vielmehr beſtimmt durch die Naturvernunft, wenn wir uns ſo ausdrücken dürfen; da der Menſch auch naturlebendiges Subject iſt, ſo muß er ſich auch den Geſetzen und der Nothwendigkeit des Naturlebens, in ſo fern ſie nicht durch ſeine höhere Vernunft beſtimmbar ſind, unterwerfen. Freilich aber kann das Begehren auch unnatürlich und krankhaft ſein. Die Begierde hat die tiefe Bedeutung, daß ſie das Einzelweſen auf der einen Seite zur innigen Vereinigung mit der Natur führt im Genuß, anderſeits daſſelbe zur Entwicklung der Wahrnehmung und Handlung ſpornt, was zunächſt im Inſtinct und Kunſttrieb zur Erſcheinung kommt.

Die Begierde iſt, der Gegenſtändlichkeit des Naturtriebes nach, eine zwiefache, die Nahrungs- und die Geſchlechts-Begierde: die erſte, mannigfaltiger, bedürftiger, extenſiver, die letzte poſitiver, inniger, intenſiver; die eine knüpft das Subject mit feſten Banden an die äußere Natur, die andere führt es zur Gemeinſchaft mit ſeines Gleichen. Man hat außer dieſen beiden noch einen dritten natürlichen Trieb, den der Selbſterhaltung, unterſchieden; dieſer iſt poſitiv nur in jenen beiden enthalten; außer dieſen äußert er ſich nur negativ gegen Hemmungen, erzeugt alſo kein poſitives Begehren.

Das Begehren beſtimmt ſich ſehr verſchieden in quantitativer und qualitativer Beziehung; werfen wir nur einen Blick

auf die Hauptformen der Entwicklung desſelben, wozu in letzter Inſtanz auch die Entartungen gehören.

Was zuerſt die Stärke der Begierde betrifft, ſo wird ſie, abgeſehen von der Entartung und der geiſtigen Entwicklung, durch das Bedürfniß des Naturtriebes beſtimmt. Wir können deshalb zunächſt elementariſche und organiſche Begierden unterſcheiden, d. h. ſolche, die nur theilweiſe und auf einem ſchwachen Naturbedürfniß beruhen und ſolche, die aus einem entſchiedenen Naturbedürfniß hervorgehen. Die erſtern treten weniger in der Empfindung hervor und erregen weniger die Vorſtellung: wir nennen ſie deshalb auch **Neigungen**, welcher Begriff jedenfalls ein weniger heftiges Begehren, ein Hinneigen zu einem Gegenſtand bezeichnet, mag dieſes nun in der geiſtigen Entwicklung oder im geringern Naturbedürfniß liegen.

Das durch die Selbſtbeſtimmung der Seele gemäßigte und entwickelte Begehren nimmt ſehr verſchiedene Geſtalten an, deren mehrere ſchon das gemeine Bewußtſein unterſcheidet. Die ſchon mehr vom Selbſtgefühl geiſtig durchdrungene Begehrung (beſonders die Geſchlechtsliebe), kündigt ſich ganz dunkel und unbewußt an in der **Sehnſucht**. Die Sehnſucht ſpielt noch mit den Vorſtellungen ihres Gegenſtandes, ohne ſich der ſchlummernden Neigung bewußt zu ſein. Tritt dieſe ſtärker und beſtimmter hervor, ſo bildet ſie den **Wunſch** und noch ſtärker das **Verlangen**. Iſt aber die Neigung ganz zur Gewohnheit geworden und gewiſſermaßen zur Begierde herangewachſen, ſo bezeichnen wir ſie als **Hang**. In der Neigung tritt das Naturbedürfniß zurück, obgleich es einigermaßen vorhanden iſt; die Befriedigung des Genuß ſuchenden Selbſtgefühls iſt die Hauptſache; der Strom des geeinigten Lebens- und Selbſtgefühls fließt langſamer als in der Begierde, daher iſt die Neigung auch willkürlich und wähleriſch, während die Begierde heftig zugreift. Man ſpricht zuweilen von einer Neigung des Menſchen zur Veränderung als einem beſondern Triebe, allein die Veränderlichkeit liegt in der Natur der Neigungen, die leicht ihren Gegenſtand wechſeln, da die Befriedigung bald erlangt wird oder auch, weil ſie nur ſchwach iſt und andern ſtärkern Begehrungen Platz macht. Die Schwäche der Neigung hat ihren Grund entweder in der getheilten natürlichen Selbſtbeſtändlichkeit, welche ungetheilt iſt in der Begierde, oder in der Entwicklung des Selbſtgefühls; ſie kann daher von mehr geiſtigem Gehalt ſein, wie die Begierde, aber wir dürfen ſie durchaus

nicht mit Roſenkranz (Pſychologie S. 322) als »ideell,« als »den Mittelpunkt des Gemüths« betrachten, da ſie uns immer auf ein für die Seele ſchon gegebenes, ihr natürlich gewordenes, einzelnes Moment hinweiſet; die Selbſtbeſtimmung iſt nur dann ideell und frei, wenn ſie keinerlei Neigungen hingegeben iſt.

Da die Neigungen alſo zum Theil ebenfalls aus dem dunkeln Naturgrunde hervorgehen, ſo werden wir uns derſelben nur theilweiſe bewußt. Schon der ſcharfblickende Leibnitz unterſcheidet in dieſer Beziehung dreierlei Neigungen: unbewußte (insensibles) von denen nur eine Maſſe eine gewiſſe Unruhe macht, ferner dunkel gefühlte (sensibles) die er folgendermaßen bezeichnet (Nouv. essays édit. Raspe 153 et 151): »dont on connoît l'existence et l'object, mais dont on ne sent pas »la formation, et ce sont des inclinations confuses, que »nous attribuons au corps quoiqu'il y ait toujours quelque »chose, qui y réponde dans l'esprit« und endlich deutliche, welche die Vernunft gewährt und auf Erkenntniß und Bildung von Ordnung und Harmonie hingehen. — Die letztern werden wir, unſerm Sprachgebrauch angemeſſener als Strebungen bezeichnen; ſie gehören nicht mehr dieſer Sphäre an, da ſie ein höher entwickeltes Selbſt erfordern.

Von der auf Sachen gerichteten Neigung müſſen wir die auf die Perſon gerichtete unterſcheiden, die wir deshalb auch als Zuneigung und Abneigung bezeichnen; der natürliche Keim derſelben iſt allerdings in der geſchlechtlichen Neigung gegeben, allein der ideelle liegt im perſönlichen Selbſt. In der Zu- und Abneigung alſo iſt das Begehren nur noch ein untergeordnetes Element; ſie ſelbſt führt uns über das bloß natürliche Selbſtgefühl hinaus und kommt daher erſt im folgenden Abſchnitt in Betracht.

Die Entartung der Begierde geſchieht hauptſächlich auf zweierlei Weiſe: durch Nichtbefriedigung und durch übermäßige Befriedigung des Naturtriebes; durch beide wird die Begierde zur übermäßigen Gier. In ſo fern nämlich der Trieb Natur-Bedürfniß iſt, wird das Individuum durch Nichtbefriedigung in ſeinem natürlichen Daſein gehemmt; der Trieb wendet ſich auflöſend gegen die Elemente des eigenen Leibes und dies kann bis zur gänzlichen Zerſtörung gehen. Alle Lebenskräfte werden jetzt nach dieſer Richtung hin concentrirt, daher iſt auch die Baſis des Seelenlebens gehemmt; Empfindung und Wahrnehmung bleibt ganz auf die Gegenſtände des Triebes beſchränkt. Wir haben hierüber

ſowohl hiſtoriſche als poetiſche Schilderungen (letztere z. B. von Eugen Sue), welche grauſenerregend ſind. — Im vernünftigen Menſchen werden die Begierden durch die Aufnahme des Triebes in die vernünftige Lebensſubſtanz als ſolche in dieſer Rohheit aufgehoben und vom Geiſtigen durchdrungen; geſchieht dies nicht, und werden auch die Triebe nicht befriedigt (beſonders der Geſchlechtstrieb), ſo erregt derſelbe innerlich und organiſch das empfindend-begehrende Subject ſtets zu dieſer Befriedigung, und erzeugt die ihm entſprechenden Vorſtellungen; es entſteht hierdurch eine übermäßige überreizte Begierde, welche dann zur Gewohnheit wird, immer mehr entartet und zu den unnatürlichſten Verkehrtheiten Anlaß gegeben hat. Die bei weitem häufigſte Entartung der Begierde iſt aber ohne Zweifel die durch Willkür der Befriedigung herbeigeführte; das Individuum nämlich ſucht ohne wirkliches Naturbedürfniß ein ſolches durch den Gegenſtand oder die Vorſtellung deſſelben zu erregen: dieſe entartete Luſtneigung kündigt ſich noch leiſe an im Gelüſten, ſie wird begehrlich in der Lüſternheit und realiſirt ſich in der Wolluſt. Das Begehren iſt hier krankhaft erhöht, kann aber nicht zu ſeiner Befriedigung gelangen, weil es die Natur verlaſſen hat; es verzehrt ſich in den ſonderbarſten, abentheuerlichſten Verſuchen, um den Genuß zu finden, deſſen das wollüſtig entartete Individuum nicht mehr fähig iſt. Daher auch von dieſer Seite die Verwandſchaft der Wolluſt mit der Grauſamkeit, eine negative Wolluſt, welche die Luſt durch Unluſt des Andern, durch ſtarke Reizung des geſchwächten, entarteten Selbſtgefühls zu erpreſſen ſucht.

Weniger als Entartung, wie als ſonderbare zufällige Geſtaltungen der Neignng erſcheint die Idioſynkraſie der Neigungen in gewiſſen Anthipathien gegen Dinge oder auch in gewiſſen Sympathien. Dieſe gehören aber meiſtens mehr in das Gebiet der Phyſiologie als der Pſychologie; in ſo fern ſie der letztern angehören, laſſen ſie ſich meiſtens durch zufällige Verknüpfung mit Gegenſtänden des erhöhten Lebensgefühles und der Leidenſchaft erklären.

Das Begehren iſt wohl, je nachdem es der Erreichung ſeines Gegenſtandes näher oder von derſelben weiter entfernt iſt, mit dem Gefühl der Luſt oder Unluſt verbunden, allein es ſelbſt wird durch dieſen Reflex des Selbſtgefühls urſprünglich nicht beſtimmt. Je mehr nun die Seele das Bewußtſein entwickelt und alſo auch das Begehren ins Bewußtſein tritt, deſto mehr wird die Begierde

von den Vorſtellungen der Luſt und des Angenehmen bewegt, deren Bedeutung zunächſt näher zu erwägen iſt.

2. Das Gefühl der Luſt und Unluſt.

Wenn das Gefühl als Element des Bewußtſeins überhaupt die Zuſtändlichkeit des geiſtig=lebendigen Individuums offenbart, ſo hat daſſelbe im Anfang der Entwicklung, gleich der Begehrung, einen faſt bloß natürlichen Inhalt. Dieſer Zuſtand der natürlichen Lebendigkeit reflectirt ſich für das natürliche Selbſtgefühl als Luſt oder Unluſt, deren Bedeutung von den Naturaliſten überſchätzt, von den abſtracten Ethikern aber meiſtens zu gering geachtet wird. Was ihr elementariſches Verhältniß zum Bewußtſein überhaupt betrifft, ſo bezeichnet ſie Joh. Müller als »vorgeſtellte Strebungszuſtände,« allein im Gefühle der Luſt iſt das Streben bereits in Ruhe übergegangen; der Zuſtand, den es offenbart, iſt kein Streben, ſondern eine erhöhte Belebung des Individuums. Auch iſt für die Luſt nicht weſentlich, daß der Zuſtand vorgeſtellt ſei, dies findet meiſtens nicht Statt, wenn man nicht etwa alle dunkle Empfindungen als Vorſtellungen bezeichnen will.

Gewöhnlich begnügt man ſich, auf die Gefühle der Luſt und Unluſt als urſprüngliche Elemente des Bewußtſeins zurückzugehen. Selbſt Leibnitz ſtimmt darin Locke bei, daß ſie undefinirbar und höchſtens eine Nominal=Definition zuläſſig ſei: ſie ſcheinen ihm zu beſtehen »**dans une aide ou dans un em»pechement notable.**« (**Nouv. ess. p. 120**). Genauer wird ſie von ihm in dem kleinen Aufſatz von der wahren theologia mystica bezeichnet als »die Empfindung einer Vollkommenheit »oder Vortrefflichkeit, ſei es an uns oder an etwas anderem.« Wäre ſie dies, ſo müßte ſie ſtets durch Vorſtellungen vermittelt ſein. Dies iſt ſie aber weder im neugebornen Kinde, noch auch ſpäter. Wie die Begehrung aus einer mehr elementariſchen oder organiſchen Zuſtändlichkeit des natürlichen Individuums ſich entwickelt, ſo auch das Gefühl der Luſt. Mit der weitern Entwicklung erhalten allerdings auch die Vorſtellungen immer mehr Einfluß, wovon ſpäter. Spinoza bezieht umgekehrt die Luſt auf das ganze Subject als **hominis transitio a minore ad majorem perfetionem.** Allein wie kann die Seele durch eine **passio**, durch einen Affect zu größerer Vollkommenheit gelangen? Wie kann die Vollkommenheit des Subjects, ihrem Sein nach, in einer einzelnen Thätigkeit ſich offenbaren, die, wie ſich auch

bei Spinoza ſpäter ergiebt, dem Subject nur theilweiſe angehört? Sehr ſcharfſinnig beſtimmte ſchon Ariſtoteles die Luſt als Vollendung der Energie der Seele, ihr ſelbſt (der Energie) folgend. (Ethic. Nicom. X. 4). Fragen wir aber, worin dieſe Vollendung beſtehe, ſo erhalten wir nur eine empiriſche Beſtimmung, ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, ſie vollende das Leben ὡς αἱρετον ὄν. Warum aber, müſſen wir hier fragen, wird die Luſt als τέλος geſetzt, als Vollendung der Thätigkeit? wodurch wird das natürliche Moment ein ſubjectives?

Dies wird uns klar, wenn wir die Luſt als Reflex der Erhöhung des natürlichen individuellen Selbſtgefühls betrachten. Die Luſt und Unluſt iſt ſtets im Uebergang zum Mehr oder Minder begriffen, wie ſchon Platon im Gorgias, Philebus u. A. deutlich zeigt und auch Spinoza lehrt. Die Luſt vollendet alſo die Energie von der individuellen Seite, indem ſie die Aſſimilation eines actuellen oder im Bewußtſein geſetzten Lebenszuſtandes im individuellen Ganzen offenbart. Sie begleitet jede Energie des Selbſt, ſowohl das Bewußtſein als die Lebensthätigkeit, und iſt daher eine unmittelbare momentane Offenbarung deſſen, was dem Triebe, der Begehrung, der bewußten Strebung angemeſſen erſcheint. Die Luſt verknüpft daher das Selbſtgefühl aufs innigſte mit dem Gegenſtand, ſie iſt ungetheiltes Leben in und mit demſelben, weshalb ſie auch nach der äußerlichen Trennung die innerliche Einigung mit dem Gegenſtande fortſetzt und die Neigung zurückläßt. Alles Entgegengeſetzte gilt von der Unluſt, die auf gleiche Weiſe Abneigung, Verabſcheuung erzeugt und das Individuum abſondert von den ihm ſchädlichen Gegenſtänden. Iſt die Luſt alſo beziehungsweiſer Maaßſtab des Naturgemäßen, ſo müſſen wir uns nichts deſto weniger hüten, ſie zum univerſellen und abſoluten Maaß deſſelben zu ſetzen, denn ſie offenbart uns daſſelbe in einer einzelnen ſubſtantiellen Begränzung für dieſen Moment, für dieſes Individuum. Ob aber Etwas überhaupt und im Ganzen dem Individuum angemeſſen ſei, dafür kann die Luſt uns keinen Maaßſtab gewähren, denn die Subſtanz des Individuums iſt theils eine beſondere, theils kann ſie auch ſchon krankhafte, entartete Elemente in ſich aufgenommen haben. Ohne ſie alſo als das Motiv aller Handlungen zu betrachten, dürfen wir ihre große Bedeutung für das ganz menſchliche Leben als natürliches ſubſtantielles Band nicht verkennen; wir werden ſie in höherer Entwicklung mit der Vernunft-Thätigkeit Hand in Hand gehen

ſehn, jedoch nicht derſelben vorangehend, ſondern folgend. Jede vernunftgemäße Thätigkeit muß mit Luſt (Freude, Heiterkeit u. ſ. w.) begleitet ſein, aber darum iſt die mit momentaner Luſt begleitete nicht die vernunftgemäße.

Die Luſt iſt unendlich verſchiedener quantitativer und qualitativer Ausbildung empfänglich. Wir bezeichnen dieſelben im geringern Grade als Angenehmes, im höchſten Grade als Genuß. — Von der Entwicklung der geiſtigen Gefühle und Affecte wird im nächſten Capitel die Rede ſein, da ſie an die Entwicklung des perſönlichen Selbſtgefühls ſich knüpfen. In der natürlichen Sphäre erſcheint der Genuß hauptſächlich als poſitive Reflexion der naturgemäßen Erfüllung des Triebes, d. h. als unmittelbare Lebenserhöhung und dadurch auch Erhöhung des Selbſtgefühls. Er iſt durchaus poſitiver Natur und von poſitiver Bedeutung; die abſolute Philoſophie bleibt auch hier auf der Oberfläche der Reflexion, bei der Negation ſtehen; Roſenkranz lehrt hierüber nach Hegel (S. 208): »der Genuß des Subjects liegt »darin, daß es den Gegenſatz zwiſchen ſich und dem von ihm be»gehrten Object aufhebt. So lange der Gegenſtand für ſich außer »dem Subject bleibt, iſt er nur eine Aufgabe für daſſelbe und verhält »ſich gegen daſſelbe negativ. Das Verzehren iſt die Negation dieſer Ne»gation und dadurch Affirmation des Subjects — das Product des »Genuſſes iſt die Rückkehr des Selbſtbewußtſeins in ſich. Es kommt »durch die Negation des begehrten Objects über ſeine eigene Unmittel»barkeit hinaus und erfaßt ſich durch die Erfahrung, die es von »der Selbſtloſigkeit der Objecte macht, in ſeinem Fürſichſein als »Selbſt.« — Als ob das elementariſche Verzehrtwerden als ſolches für das empfindende Subject Bedeutung hätte! Nicht die Selbſtloſigkeit des Objects, die übrigens nicht einmal bei allen Arten des Genuſſes ſtatt findet, iſt es, die im Genuß das empfindende Subject berührt, ſondern das poſitive Leben, was dem Subject durch das Object mitgetheilt wird, iſt das Product des Genuſſes und dadurch kommt das Selbſt nicht zum Fürſichſein, ſondern zum Sein in und mit Anderm. Der Genuß iſt in der niedern, ſuſtantiellen, natürlichen Sphäre, was in der höhern perſönlichen die Liebe iſt, und in ſo fern wir den letztern Begriff auch auf die niedere Sphäre ausdehnen, gilt das, wovon Spinoza in ſeiner Lehre von den Affecten ausgeht: wir lieben das was uns oder Andern, mit denen wir durch das Selbſtgefühl verbunden ſind, Luſt verurſacht. Das Gefühl der Luſt wirkt aber nicht nur

auf die Begehrungen und Strebungen, ſondern auch auf die Wahrnehmung und Auffaſſung des Gegenſtändlichen. Wir gewöhnen uns, das was Luſt gewährt, mit Luſt zu betrachten; es zieht unſere ganze Aufmerkſamkeit auf ſich, es iſt auch als Gegenſtändliches von der Natur reizend gebildet und ſo eröffnet ſich uns allmälig die Quelle einer andern Luſt, der Luſt am Schönen. Der Genuß des Angenehmen und Schönen ſondert ſich allmälig ganz von dem natürlichen Genuß ab. So wie ſich überhaupt das Subject entwickelt, ſo auch ſeine Fähigkeit zu genießen, ſo auch ſeine Luſt, die immer mehr eine geiſtige Freude und Heiterkeit wird. Vor Allem aber iſt es die Liebe, die dieſes untergeordnete Element in ſich aufnimmt, die den Menſchen mit Natur und Welt einigt, wie dies im nächſten Capitel zu betrachten iſt. Die weitere Entwicklung des Gefühls iſt allerdings auch durch Vorſtellungen bedingt und vermittelt, denn im Gefühl iſt immer eine Beziehung auf den empfundenen Gegenſtand geſetzt, welche nur durch die Vorſtellung dargeſtellt wird. Da aber das Gefühl die Zuſtändlichkeit des Subjects ausdrückt, ſo kann die Vorſtellung bei der Entwicklung und bei der Geiſtigkeit der Gefühle nur eine vermittelnde Rolle haben. Genauer wird ſich dies ſchon in der Lehre vom Affect zeigen.

Die Entartung der Luſt iſt an dieſelben Bedingungen geknüpft, wie die der Begierde und Neigung. Da Gehalt und Werth der Luſt durch die Energie des Subjects beſtimmt wird, ſo verdirbt die Luſt, ſobald das Subject, aus der natürlichen Energie heraustretend, der Luſt allein, alſo dem Reflex der Thätigkeit, ohne ſie ſelbſt nachſtrebt. Die Luſt verdirbt ebenfalls, wenn ſie über das natürliche Maaß der Energie hinaus feſtgehalten wird, denn da die Luſt zugleich ein Uebergang zu höherer Belebung des Individuums iſt, die Belebung aber eine gewiſſe natürliche Gränze hat, ſo muß der Strom der bloß natürlichen Luſt bald ſtocken, da eine fortdauernde Steigerung unmöglich iſt. Wird aber die Luſt über dies natürliche Maaß geſteigert, ſo verliert ſie ganz den geiſtigen Gehalt und geht in einen wilden bachantiſchen Taumel der bloßen Belebung über. Göthe hat dieſe Natur der Luſt ſehr richtig beobachtet, wenn er am Schluß der Beſchreibung des römiſchen Carnevals ſagt: »Wir bemerken, daß »die lebhafteſten und höchſten Vergnügen, wie die vorbeifliegen»den Pferde, nur einen Augenblick uns erſcheinen, uns »rühren und kaum eine Spur in der Seele zurücklaſſen

»— und daß die größte Luſt nur dann am höchſten reizt, wenn »ſie ſich ganz nahe an die Gefahr drängt und lüſtern ängſt»lich ſüße Empfindungen in ihrer Nähe genießet.« Alle dieſe ſo richtig bezeichneten Phänomene der Luſt gehen aus dem Antagonismus der Belebung gegen die Beſeelung hervor: je mehr durch übermäßige Luſt erregt, das Individuum in einen wilden Taumel geräth, deſto weniger kann die Seele das Bewußtſein feſthalten; daher denn, weil alle Perception in dem Einen Punkte aufgeht, ſonſt nichts produzirt wird, folglich auch nichts reproduzirt, d. h. keine Spur zurückbleibt, und eben darum erſcheint auch eine ſolche Luſtperiode nur als ein einzelner Moment, denn für den Luſterfüllten giebt es keine Zeit, da dieſe nur in und mit bewußter Thätigkeit vorgeſtellt wird. Daß das Selbſt während dieſes Verſinkens in der Luſt nur noch durch die ſtärkſten ſinnlichen Reize, wie die der Gefahr, Reize, welche die ſelbſtbewußte Seele mit Schrecken erfüllen würden — erregt werden kann, iſt ſehr natürlich, weil das Selbſt in dieſer höchſten poſitiven Belebung geringere Reize gar nicht percipirt: auch die Gefahr wird dann nicht einmal in ihrer Wirklichkeit und Wahrheit wahrgenommen, aber das dunkle Gefühl derſelben hebt die Luſt, wie das Helle auf dunklem Grunde deſto ſtärker hervortritt. Ganz anderer Natur iſt die Freude und Heiterkeit des Gemüths.

C. Einigung des natürlichen Selbſtgefühls und der Wahrnehmung.

Nachdem wir die Elemente des natürlichen Bewußtſeins ſowohl als des natürlichen Selbſt zu begreifen verſucht haben, gehen wir über zu den ſubſtantiellen Offenbarungen, welche die Seele in und mit dieſen Elementen entwickelt. Da hier das Ganze der Seelenoffenbarung, woraus reflectirt und produzirt wird, noch ganz im Naturgrund verſenkt bleibt, ſo iſt das Bewußtwerden, das Erfaſſen des Objects noch ein ſich ſelbſt ganz dunkles, d. h. dasjenige, was man Inſtinkt zu nennen pflegt. Eben ſo tritt die Selbſtbewegung, die Thätigkeit erſt allmälig aus der Dunkelheit des Naturlebens hervor, um nach und nach der Willkür untergeordnet zu werden. Dieſe natürliche Entwicklung theilt der Menſch mit dem Thiere, ja im Thierleben zeigt ſich dieſes natürliche Leben des Bewußtſeins in vielen Beziehungen reiner und beſtimmter, weil es auf dieſer Stufe ſtehen bleibt, und

der beſondere individuelle natürliche Typus der Wahrnehmungen und Selbſtbewegungen nicht durch die höhern Strebungen umgebildet und zerſtört wird. Wir werden daher das Bewußtſein der Thiere hierbei ganz vorzüglich ins Auge faſſen müſſen.

1. Die ſubſtantielle Wahrnehmung des Selbſt oder der Inſtinkt.

Wir ſehen das junge thieriſche oder menſchliche Einzelweſen bald nach der Geburt zweckmäßige Wahrnehmungen und Handlungen vollbringen, die es noch keineswegs durch die That der Erfahrung oder des Verſuchens ſich angeeignet hat, denn dieſe Empfindungen und Wahrnehmungen beſchränkten ſich bisher auf Einzelnes, Unzuſammenhängendes; dieſe zweckmäßige Wahrnehmungen aber haben Bezug auf ein Ganzes, nämlich auf ein ſolches, was der Befriedigung der Triebe angemeſſen iſt. Wenn der Vogel, der ſo eben aus dem Ei geſchlüpft iſt, zum Waſſer läuft, um ſeinen Durſt zu löſchen, ſo fragt ſich: woher dieſe aus der Erfahrung und Reflexion nicht geſchöpfte Kenntniß des Waſſers als des Mittels, ſeinen Trieb zu befriedigen? Woher dieſes, wie es ſcheint, urſprüngliche Licht? Man begnügt ſich gewöhnlich, daſſelbe als etwas Dunkles, mechaniſch Treibendes zu bezeichnen, d. h. als Inſtinct oder determinirten Trieb (Reimarus), den Gott in die Seelen der Thiere gelegt habe. Es wäre unnütz, die vielerlei wunderlichen Definitionen des Inſtincts anzuführen. Daub, von allen neuern Pſychologen der einzige, der etwas ernſtlicher mit dem Inſtinkt ſich beſchäftigt, ſtellt eine ſehr metaphyſiſche Erklärung deſſelben auf, in welcher ſchwerlich Jemand, ohne es vorher zu wiſſen, den Inſtinct bezeichnet finden würde, Anthropologie S. 107: »die dem Selbſtgefühl immanente und durch Senſation und Perception vermittelte Möglichkeit des Unterſchiedes »und Widerſpruchs der Bewegung als innerer und äußerer und »die Möglichkeit der Aufhebung dieſes Widerſpruchs, der Rückkehr aus dieſer Duplizität und Contradiction in die Identität.« — Einestheils iſt die Möglichkeit des bezeichneten Unterſchiedes etwas, was den Inſtinct nichts angeht; der Inſtinct hebt keinen Widerſpruch auf und wenn ein ſolcher vorhanden wäre, ſo würde es nicht einer zwiſchen innerer und äußerer Bewegung ſein, ſondern der zwiſchen einer durch den Trieb geforderten Wahrnehmung und der wirklich realiſirten. Aber der Inſtinct läßt von vorn herein keinen Irrthum aufkommen, er iſt ſicherer als das reflectirende

Erkennen und jedenfalls iſt derſelbe keine bloße Möglichkeit, ſondern eine poſitiv beſtimmte Wirklichkeit. — Cüvier und Treviranus bezeichnen den Inſtinct als eine Art von Viſion oder Traum, von welcher das Thier getrieben werde, wie von einer angebornen Idee. Dieſe mit Recht geſchätzte Erklärung hat das Verdienſt, daß ſie von dem Mechaniſchen weg auf eine höhere ideelle Quelle des Inſtincts hinweiſet, ohne dieſe jedoch näher zu bezeichnen. — Joh. Müller führt die Vernünftigkeit des Inſtincts auf die des Lebensprozeſſes überhaupt zurück (Phyſiologie I. 25 II. 515). »Die Biene muß den ihr traumartig vorſchwe»benden Typus der Bienenzellen realiſiren u. ſ. w. — Der An»ſtifter von dieſen durch die Seele ausgeführten, aber nicht von »der Seele concipirten Vorſtellungen iſt die Organiſationskraft, die »erſte Urſache eines Geſchöpfs, die Gleiches aus Gleichem ſchafft, »derſelbe Baumeiſter, der alle Organe zweckmäßig bildet. Er »lehrt die Thiere die Begattung und ohne Erziehung die Jungen »das Gleichgewicht halten — dieſe Kraft verwirklicht nicht ſelbſt »das Thema, ſie giebt bloß das Thema der Seele an zur Re»aliſation außer dem Körper.«

Auch dieſe Theorie macht die Erſcheinungen des Inſtincts nicht begreiflicher, denn dieſe liegen durchaus außerhalb der Sphäre der phyſiſchen Organiſationskraft; die letztere kann nichts realiſiren als was in dem Bereich des individuellen Organismus liegt, ſie ſteht zu dem traumartig vorſchwebenden Typus einer Bienenzelle in keinem Verhältniß, denn dieſer iſt etwas ganz dem planetariſchen univerſellen Leben Angehöriges und kann daher nur in der das Univerſelle nach und nach erfaſſenden Seele ſeine Erklärung finden. Wie wäre es auch denkbar, daß dieſe Organiſationskraft ſo von Außen her in die Prozeſſe des Seelenlebens beſtimmend eindringen könnte, daß die Seele Vorſtellungen hätte oder ausführte, die ſie ſelbſt nicht concipirte? Als ob eine bloße Naturkraft für ſich in der Seele und für die Seele Vorſtellungen »anſtiften« könnte! Hierdurch würde der Begriff der Seele ganz aufgehoben. Die Einigung der Seele mit der bildenden Naturkraft muß, wie im erſten Theile gezeigt, nicht ſo dualiſtiſch und äußerlich gedacht werden. Die Wahrnehmungen und Thätigkeiten des Inſtincts können nur der Seele angehören, aber in ihrer tiefen Einigung mit dem Naturleben; ſie laſſen ſich nur auf einen Entwicklungsprozeß des Einzelweſens vor der Geburt des Einzelweſens zurückführen.

Daß ein ſolcher ſtatt findet, liegt in dem Begriff und der

Idee des ſich entwickelnden Einzelweſens, was auf keiner Stufe ſeines Daſeins ohne Seele gedacht werden kann; auch die Phyſiologen erkennen die Thatſachen der Empfindung und Selbſtbewegung des ſogenannten Fötus an. Die Empfindung aber, die wir hier in der Entwicklung begriffen denken müſſen, kann ſich nur auf das natürliche Bildungsleben beziehen, vorzugsweiſe alſo auf die Ernährung. Das embryoniſche Individuum nimmt ſchon flüſſige eiweißſtoffige Nahrung zu ſich und wird dieſen Act ohne Zweifel auch im Gemeingefühl dunkel empfinden. Wenn daher der junge Vogel durch Waſſer trinken ſeinen Trieb zu befriedigen ſucht, ſo ſetzt er empfindend nur in einer weitern Sphäre fort, was er ſchon im Eie, in einem engern Kreiſe, unwillkürlich begonnen hat. Wenn das Kind bald nach der Geburt die Bruſt nimmt, ſo ſetzt es die im Mutterleibe bereits in anderer Weiſe angefangene Thätigkeit des Saugens fort, wie ſchon Hippokrates und der berühmte Harvey bemerkt haben. Dieſe Annahme beſtätigt ſich aufs evidentſte dadurch, daß das Kind dieſe Thätigkeit bald verlernt, wenn es dieſelbe nicht bald nach der Geburt ausübt, und dieſelbe dann nur mit großer Mühe wieder erlernt.

Eben ſo verhält es ſich auch mit andern Wahrnehmungen und Thätigkeiten. Das lebendige Individuum hat ſchon vor der Geburt Empfindungen, welche, obgleich noch dunkel und auf eine geringe Sphäre beſchränkt, dennoch nicht dieſe vage Unbeſtimmtheit in ſich tragen, welche wir, vom Standpunkt einer univerſellen Reflexion hinabſchauend, in dieſelbe hineinlegen; wir ſind zu weit darüber hinweg, um ſie in ihrer poſitiven dunkeln Beſtimmtheit anzuſchauen. Man vergißt gewöhnlich hierbei, daß dieſe Empfindungen, Begehrungen durchaus poſitiv beſtimmt ſind; das empfindende natürliche Selbſtgefühl begehrt nicht Nahrung überhaupt, ſondern dieſe beſtimmte und wird daher andere als fremdartige empfinden und von ſich abſtoßen. Die Beziehung des äußerlich, planetariſch Empfundenen und Wahrgenommenen zum Gemeingefühl wird hier vermittelt durch einen Sinn, der überhaupt, beſonders aber beim Thiere, in innigſter Einigung mit dem Gemeingefühl bleibt, durch den Geruchſinn, der eben deshalb bei den Thieren ſo außerordentlich intenſiv und fein ſich entwikkelt und wiederum mit dem Geſchmacksſinne aufs genauſte verknüpft iſt. Die Wahrnehmungen entwickeln ſich durch beide Sinne um ſo beſtimmter, da ſie beim Thiere in einer engen, dem Triebe

angemeſſenen Sphäre ſich bewegen, wodurch denn die Perception der Nahrungsmittel nicht minder als die Ernährung ſelbſt ganz individuell ſich geſtaltet und gewiſſermaßen ein Beſtandſtück der natürlichen Organiſation wird, welches ſich durch die Zeugung von Individuum zu Individuum fortpflanzt. Kein Wunder daher, daß das Thier vermeidet (z. B. die Giftpflanzen), was zu ſeiner Natur nicht gehört, was ihm, da es als Fremdartiges ſich mit ſeiner Natur nicht einigen kann, Unluſt gewähren und Verabſcheuung erregen muß.

Was am meiſten einer naturgemäßen Betrachtung des Inſtincts im Wege geſtanden hat, iſt die oberflächliche Anſchauung des thieriſchen Einzelweſens als eines materiellen, in dieſen ſichtbaren ſinnlichen Organen beſtehenden Subjects, dem die ſeelenhaften Thätigkeiten des Inſtincts als ein Accidens, als eine Zugabe angeſchaffen oder angeboren ſeien. Wie ganz anders urtheilt hierüber Cüvier, der Meiſter der neuern empiriſchen Naturforſchung im Gebiet der Zoologie! »Jedes lebende Weſen,« lehrt er (ſ. Müllers Phyſ. I. 467) »bildet ein Ganzes, ein einziges und ge»ſchloſſenes Syſtem, in welchem alle Theile gegenſeitig einander »entſprechen und zu derſelben Wirkung des Zwecks durch wechſel»ſeitige Gegenwirkung beitragen. Keiner dieſer Theile kann ſich »verändern, ohne die Veränderung der übrigen, und folglich be»zeichnet und giebt jeder Theil einzeln genommen alle übrigen. »Wenn daher die Eingeweide eines Thieres ſo organiſirt ſind, »daß ſie nur Fleiſch und zwar friſches verdauen können, ſo müſ»ſen auch ſeine Kiefer zum Freſſen, ſeine Klauen zum Feſthalten »und zum Zerreißen, ſeine Zähne zum Zerſchneiden und Verklei»nerung der Beute, das ganze Syſtem ſeiner Bewegungsorgane »zur Verfolgung und Einholung, ſeine Sinnesorgane zur Wahr»nehmung derſelben in der Ferne eingerichtet ſein. Es muß ſelbſt »in ſeinem Gehirn der nöthige Inſtinct liegen, ſich verbergen und »ſeinen Schlachtopfern hinterliſtig auflauern zu können.«

Die Empirie beſtätigt alſo, daß die leiblichen Organe und die Actionen des Individuums ein aufs genaueſte übereinſtimmendes Ganze bilden. Dieſe Uebereinſtimmung, welche wir in ihrer urſprünglichen Entſtehung aus dem Univerſum freilich nicht zu erkennen vermögen, iſt in ihrem endlichen Daſein und Beſtehen wohl begreifbar. Da die wirkende Urſache der Actionen aus der Seele und ihrer ſubject=objectiven Einigung mit ihrem Ganzen hervorgeht, ſo wird ſie auch dieſem Ganzen entſprechend wirken

und das neue in und aus dem ſchon Vorhandenen bilden. Nun ſehen wir aber überall (z. B. in den Erſcheinungen der Phyſiognomie), daß die plaſtiſch bildende (vegetative) Kraft, welche die Organe bildet, eine beſondere Richtung und Ausbildung erhält durch die Thätigkeit des organiſchen Individuums: die Organe geſtalten ſich alſo eben ſowohl nach den Thätigkeiten des Individuums, als dieſes ſeine Handlungen nur nach den vorhandenen Organen abmeſſen kann. Den Inſtinct aber können wir nicht mit Cüvier dem Gehirn zuſchreiben. Wie ſehr derſelbe auch zu der Natur des Individuums gehöre, das Individuum erzeugt denſelben durch die von der organiſchen Naturkraft verſchiedene, aber mit ihr aufs innigſte geeinte Thätigkeit der Seele. Und die Liſt der Raubthiere, ihren Raub zu erhaſchen, geht zugleich über dieſen urſprünglichen Nahrungsinſtinct hinaus.

Wir können nämlich unmöglich läugnen, daß die höhern Thiere, bei denen wir die univerſellen Sinne (des Geſichts und Gehörs) mehr entwickelt finden, auch univerſeller Wahrnehmungen fähig ſind. Wenn auch die Gegenſtände der Triebe beim Thiere Mittelpunkt der Wahrnehmungen bleiben, ſo löſen ſich dieſelben nichts deſto weniger von der unmittelbaren Empfindung ab; es lernt eine gewiſſe Sphäre der Umgebung in ſeiner Wahrnehmungs-Art ſehr gut kennen und richtet nach dieſer Kenntniß auch die Selbſtbewegungen und Selbſtthätigkeiten ein, zu welchen die natürlichen Triebe oder die Noth der Selbſterhaltung es führen. Daß nun dieſe thieriſchen Seelenthätigkeiten blinder Inſtinct ſeien, iſt eine Annahme, welche mit allen Thatſachen ſtreitet, da wir die Thiere ihre Thätigkeiten nach gegebenen Umſtänden aufs genauſte beſtimmen ſehen (ſ. unten). Und ſelbſt diejenigen Seelenthätigkeiten, welche die Thiere ſogleich nach der Geburt äußern, können nicht als determinirte Beſtimmungen, welche Gott in ſie hineingelegt habe, aufgefaßt werden; ſie gehen, wie oben gezeigt, aus der Entwicklung des Individuums hervor und werden daher durch die That des Individuums beſtimmt.

Das natürliche Bewußtſein der Thiere entwickelt ſich, ſo weit es reicht, nach denſelben Geſetzen, wie das der Menſchen. Daß die Thätigkeiten des erſtern brſtimmter erſcheinen, erklärt ſich ſehr wohl daraus, daß das Thier in jener innigen Einigung mit dem Naturleben und in ſeiner individuellen engen Sphäre bleibt. Bei vielen höhern Thieren geht das Bewußtſein über dieſelbe hinaus und iſt mannigfacher Entwicklung fähig.

Der Menſch jedoch entwickelt vermöge ſeines Standpunkts

zur Natur eine univerſellere Wahrnehmung, indem ſie ſich mehr von Empfindung und Trieb ablöſt; ſie richtet ſich zuletzt auch auf das lebendige Einzelweſen ſelbſt, als Urſache von äußeren Handlungen. So wie nämlich das Subject mit fortſchreitender Selbſtbewegung und Selbſtthätigkeit ſich ſelbſt als thätiges Subject fühlend erfaßt, ſo auch die übrigen lebendigen Weſen, ja den Naturvölkern und Kindern erſcheinen meiſtens alle Gegenſtände lebendig. Die Complexe von Perceptionen, die im Einzelnen noch wenig untereinander reflectirt, verglichen werden, bildet die Erfahrung des Subjects, die freilich noch nicht an die ſpätere menſchliche Erfahrung reicht, denn dieſe elementariſche Erfahrung iſt noch weit entfernt, ein in ſich abgeſchloſſenes bewußtes Ganze zu bilden, welches den Inſtinct verdrängte, vielmehr erſcheint die Erfahrung hier noch in den Inſtinct aufgenommen, d. h. auch die Sphäre der äußerlichen That wird hier noch mit ganz dunkelm Bewußtſein des in der Seele bereits erfahrenen Ganzen reflectirt und angeſchaut; mit andern Worten: die Reflexion erſcheint hier noch ganz verhüllt in der unmittelbaren äußerlichen Wahrnehmung. Nichts deſto weniger aber iſt ſie ſchon vorhanden: das Kind ſowohl wie das Thier urtheilen, wie man es genannt hat, nach der Erwartung ähnlicher Fälle, ohne ſich der Reflexion hierbei bewußt zu werden. So erweitert ſich die Erfahrung Schritt für Schritt, indem in und mit dem neuen Falle oder Geſchehen das Ganze der frühern reproduzirt wird. Die Urtheile und Schlüſſe nach der Analogie werden hier inſtinctmäßig im Gefühle, wie wir es nennen, oft weit ſicherer vom Thiere und Kinde ausgeführt, als von der Reflexion des erwachſenen Menſchen.

2. Die natürliche Selbſtbewegung und Selbſtthätigkeit.

Wir nennen Selbſtbewegung diejenige Bewegung, welche vom Selbſt, vom empfindenden Individuum ausgeht, im Unterſchied von der elementariſchen Bewegung, welche durch ſchon vorhandene Bewegung beſtimmt wird. Eben ſo wenig als das Auge, für ſich genommen ſieht, ſondern nur als Organ der Empfindung und dadurch der Seele, eben ſo wenig iſt es der Muskel, der ſich bewegt, ſondern das ungetheilte thieriſche Subject. Daß die Reizbarkeit noch eine Zeit lang fortdauert in abgeſchnittenen Theilen des thieriſchen Organismus, beweiſt nichts hiergegen, denn dieſe Reizungsbewegungen können nur als elementariſche betrachtet wer-

den, als ein ſchwaches die elementariſchen Theile des Organis-
mus durchdringendes Abbild der Selbſtbewegung, welches in den
iſolirten Theilen bald erliſcht. Der Pſychologie indeß gehört nur
die Betrachtung der Selbſtbewegungen an, in ſo fern ſie von der
Seele beſtimmt werden.

Zunächſt erhebt ſich die Frage: wie entſteht überhaupt die
willkürliche Bewegung gemäß den Beſtimmungen der Seele? Joh.
Müller bemerkt in ſeiner Phyſiologie hierüber im Weſentlichen
II. 94 ff.: »In der **medulla oblongata** werden die Faſern al-
»ler motoriſchen Hirnnerven und Rückenmarksnerven explicirt.
»Der Wille ſetzt dieſe Faſerurſprünge, wie die Taſten eines Kla-
»viers, in Thätigkeit. Zur willkürlichen Bewegung gehört nur
»die Erregung einer Strömung oder Oscillation in den Urſprün-
»gen einer gewiſſen Summe von Faſern der **medulla oblongata**.
»Alles Uebrige iſt bloßer Mechanismus.« — Aber wie gerathen
die Urſprünge in Actionen? Müller zeigt ſehr klar, daß weder der
Zweck noch die Lebhaftigkeit der Vorſtellung dieſelben beſtimmen
können, und wendet ſich ſcharfſinnig zur Unterſuchung: »wie wer-
»den die erſten willkürlichen Bewegungen beim Fötus veranlaßt?
»Der Anfang iſt ein bloßes Spiel ohne alle Vorſtellung von den
»Wirkungen, welche dadurch in den Gliedern hervorgebracht wer-
»den. Durch dieſe zwecklose willkürliche Excitation der Faſerur-
»ſprünge entſtehen beſtimmte Bewegungen, Lageveränderungen,
»Empfindungen davon; die Excitation gewiſſer Faſern erregt im-
»mer dieſelben Bewegungen, Lageveränderungen und ihre zum
»Bewußtſein kommende Empfindung. Hierdurch entſteht die Ver-
»knüpfung gewiſſer Empfindungen mit gewiſſen Bewegungen im
»dunkeln Bewußtſein. Wird hernach ein gewiſſer Theil des Kör-
»pers von außen zu einer Empfindung angeregt, ſo iſt ſchon ſo
»viel Erfahrung im Senſorium vorhanden, daß die darauf er-
»folgende willkürliche Bewegung auch an dem gereizten Gliede ſich
»äußern wird u. ſ. w.« — Wie es bei der Müllerſchen Auffaſſung
des Inſtincts unbeſtimmt blieb, auf welche Weiſe die Organiſations-
kraft in die Prozeſſe des Seelenlebens eingreifen könne, ſo bleibt hier
umgekehrt im Dunkeln, wie die Seele das Bewegende iſt. Denn auf
die oben erklärte Weiſe wird immer nur begreiflich, wie die Seele
beſtimmte Empfindungen und Bewegungen zuſammen haben kann,
nicht aber, wie die Seele dahin gelangt, ſich jenes anfänglichen Spie-
les zu bemächtigen. Wenn auch im Anfang das Spiel der Na-
turlebendigkeit ſowohl in der Selbſtbewegung als in den ſinnlichen

Wahrnehmungen überwiegend iſt, ſo iſt es doch immer dieſelbe Seele, welche empfindet und von der jenes Spiel ausgeht. Denn daſſelbe Weſen, das empfindet, ſehen wir auch in den niedrigſten Thieren Selbſtbewegung ausüben. Mag dieſe Selbſtbewegung auch beim Fötus anfangs durch gewiſſe äußerliche Reize und durch gegebene Poſitionen bedingt ſein, ſo bleibt ſie nichts deſto weniger eine mit dunkler Empfindung verknüpfte Selbſtbewegung und ordnet ſich den dunkeln Trieben und Empfindungen des Inſtincts unter. Auch zunächſt nach der Geburt iſt die Willkür der Selbſtbewegung noch eine äußerſt geringe und hauptſächlich den beſtimmten organiſchen Impulſen dienſtbar. Allein ſie geht dennoch vom Ganzen des Subjects aus und die Empfindung iſt hierbei nicht das einzig Produzirende, aber auch nicht das bloß begleitende, ſondern das Subject in der urſprünglichen Einigung des Empfindens und der Lebendigkeit iſt auch das Bewegende. Da nun die Empfindung und das Selbſtgefühl ſtets in und mit der Lebendigkeit überhaupt und ſo auch der Bewegung ſich entwickelt, die Seele aber ſchon in den Empfindungen und Wahrnehmungen das ſelbſtbewegende Subject iſt, ſo wird dieſes vermittelſt derſelben auch das Spiel der äußern Bewegungen immer mehr beherrſchen und leiten lernen. Wäre die Seele nicht in und mit der Empfindung das Selbſtbewegende, ſo könnte es nie zu einer willkürlichen Bewegung nach Außen kommen. Müller aber faßt dies Phänomen bloß von der leiblichen Seite und erklärt deshalb eigentlich Nichts, wenn er weiterhin lehrt (S. 97): »Die »willkürliche Hervorbringung von Actionen iſt eben nichts ande»res, als die ſpontane, mit Bewußtſein verbundene Intention des »Nervenprincipes auf verſchiedene Apparate, von deren Natur es »abhängt, ob das willkürlich Hervorgerufene eine Bewegung oder »eine lebhaftere Empfindung oder eine Vorſtellung iſt.« Nach dieſer Theorie iſt eigentlich das Senſorium, das Gehirn oder das Nervenprincip deſſelben das eigentliche Subject der Selbſtbewegung, Empfindung und Vorſtellung. So iſt nach Müller, im Senſorium des neugebornen Kindes »eine Nöthigung zur Saugbewegung vor»handen.« Wir haben oben bereits angedeutet, wie dieſe »Nö»thigung« uns auf eine ähnliche Action der Geburt hinweiſe, und dann beſteht ſie nicht im Senſorium, ſondern in der Seele, wie dieſe zugleich ſchon die Empfindung und Selbſtbewegung in ihrem Organismus ausgebildet hat. Wie das Nervenprincip, die phyſiſche Action zur ſpontanen Intention, einem bloß andern

Worte für Selbſtbewegung, Selbſtbeſtimmung, gelange, bleibt hierbei rein unbegreiflich, mit Einem Worte: Joh. Müller giebt uns auch hier ein phyſiologiſches »systeme de la Nature,« welches im Gebiet der bewußten Erſcheinungen gar nichts erklärt. Auch widerſpricht die Thatſache, daß wir unmittelbar und willkürlich eine Vorſtellung oder Empfindung oder Bewegung überwiegend hervorrufen können, der Behauptung, daß die genauere Beſtimmung der ſpontanen Intention von der Natur der Apparate abhänge.

Der Begriff der Willkür führt uns keineswegs zu der Alternative der Annahme eines »ſpontanen Spiels des Nervenprincips« oder eines proteusartig ohne Grund ſich beſtimmenden Ichs; derſelbe findet vielmehr ſeine natürliche und freie Stelle nur in der Entwicklung des Seelenlebens, welches auch in dieſer engen Naturſphäre ſich ſelbſt beſtimmend in und mit dem Ganzen ſich entwickelt. Die Willkür iſt nichts Anderes als das Phänomen der Selbſtbeſtimmung der Seele in und aus den vorhandenen Beſtimmungen; die Seele geht in dem Act der Willkür zu einer neuen Beſtimmung über, die in den bisherigen nicht liegt, jedoch mehr oder weniger an dieſelben ſich anſchließt.

Wie alles Irdiſche aus einem Keime, aus elementariſchen Beſtimmungen ſich entwickelt, ſo ſehen wir auch die willkürliche Bewegung zuerſt auf getheilte, elementariſche Modifikation der unwillkürlichen Bewegung beſchränkt; die Selbſtbewegung des Säuglings iſt noch eine ſchwankende, ungewiſſe, ſpielende, ſie werden durch den Reflex des Naturtriebes oder gewiſſer Reize in der Empfindung erregt, gehen aber aus der Energie des ganzen Subjects hervor. Das einzelne Element der Selbſtbewegung, welches zu einer gewiſſen Beſtimmtheit und Ausbildung gelangt iſt, nennen wir F e r t i g k e i t. Sehr falſch iſt die gewöhnliche Vorſtellung von der Fertigkeit als einer bloßen Eigenſchaft des Organs. Die Fertigkeit iſt nicht nur in ihrem allmäligen Werden eine Production der Seele in ihrem lebendigen Organismus, ſondern auch dann, wenn ſie bereits halb bewußtlos ausgeführt wird, bleibt die Seele immer das eigentliche Agens; daß ſie in die Dunkelheit des Selbſtgefühls zurücktritt, dieſes Schickſal theilt ſie mit allen Wahrnehmungen und Vorſtellungen, da die Seele immer nur Einzelnes deutlich reflectirt. Deshalb können wir eben ſo wenig vielerlei Bewegungen zugleich ausführen, als vielerlei Wahrnehmungen oder Vorſtellungsreihen. Die Fertigkeit wird, wie die Vorſtellung,

nur produzirt durch Reproduction der Bewegungen, hierdurch entſteht ſubjectiv die Gewohnheit. Die Fertigkeiten und Gewohnheiten bilden den Selbſtbeſtand, die Subſtanz der der Seele geiſtig immanenten Selbſtbewegungen, in deren Production das Selbſt ſich immer nur der einzelnen bewußt wird, aber in und mit der einzelnen iſt mehr oder weniger der ganze Selbſtbeſtand thätig. Wir bemerken dies deutlich, wenn die Intenſität des Selbſtgefühls durch leibliche Zuſtände oder durch Zerſtreuung gehemmt iſt, ſogleich gehen auch die gewohnten Thätigkeiten nicht mehr ſo gut von Statten, es treten Stockungen ein, und ſie verlieren die objective Sicherheit wie z. B. beim Klavier- oder Billard-Spieler.

Eben ſo verhält es ſich nun auch mit den Kunſtfertigkeiten der Thiere, die man bekanntlich auf mechaniſche, determinirende Kunſttriebe zurückgeführt hat. Indeß ſchon Treviranus bemerkt (Erſcheinungen und Geſetze des organiſchen Lebens I. 185 ff.): »man kann nicht ſagen, jene Handlungen erfolgen ganz au»tomatiſch nach bloß organiſchen Geſetzen, denn ſie ſind zum »Theil weit längere Reihen von Bewegungen und dieſe ſind weit »verwickelter, als bloß automatiſche ſein können, und ſie erfordern »immer mehr oder weniger Modifikationen nach äußerlichen ver»änderlichen Umſtänden.« Reimarus weiſet das letztere in ſeiner bekannten Schrift in vielen Beiſpielen nach, wie z. B. die Spinne ſo ganz genau nach den gegebenen äußerlichen Umſtänden ihr Netz einrichtet, die Dicke des Hauptfadens beſtimmt u. ſ. w. Daß die Fertigkeiten bei den Thieren um ſo beſtimmter objectiver hervortreten, hat denſelben Grund, wie die Sicherheit ihrer Wahrnehmungen. Auch die Selbſtbewegung wird hier nur realiſirt in einer beſtimmten engen Sphäre in Beziehung auf die Zwecke des Naturtriebes und der Selbſterhaltung. Die ganze Kraft des Subjects geht auf in dieſen beſtimmten Wahrnehmungen und Thätigkeiten; daher die objective Sicherheit in dieſem abgeſchloſſenen Kreiſe, weil die lebendig-empfindende Kraft weder ins Unbeſtimmte zerſplittert, noch auch anderweitig geſchwächt wird. Wie naturkräftig und ſicher in allen ihren Wahrnehmungen und Bewegungen erſcheinen z. B. die wilden Pferde und Hunde den zahmen Hausthieren gegenüber, bei welchen der Inſtinct und die eigenthümliche Kunſtfertigkeit durch univerſelle Dreſſur und Beſchäftigungen ausgelöſcht wird. Daher werden auch die Jungen der reinen Naturthiere mit ganz andern Kräften der Empfindung und Bewegung geboren. Empfindung und Bewe-

gung ſtehen hier in einer innigern Verkettung, ſie verleiblichen ſich in ihrer Beſtimmtheit weit entſchiedener. So haben Le Roy und andere Beobachter bemerkt, daß Junge von ſolchen Hunden, die mühſam zu irgend einer Fertigkeit abgerichtet wurden, ſelbſt weit leichter ſich dieſelbe Fertigkeit aneignen. Die Seele bleibt hier in einer innigern Einigung mit der Organiſation, denn wie Treviranus bemerkt, »jedes Thier hat nur Geiſteskräfte für den Bezirk »ſeines Inſtincts,« und erſcheint in dieſer individuellen Sphäre in ſich ſelbſt vollkommen. Eben deshalb aber percipirt es auch aufs genaueſte, was auf dieſe Sphäre Bezug hat und iſt in derſelben fortſchreitender Erfahrung fähig und die Fertigkeiten werden hier eben ſo durch die Seele gebildet, wie beim Menſchen, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie vermöge der Seele und der Organiſation individueller beſtimmt ſind und leichter von Statten gehen. Die Willkür erſcheint hier mehr auf einzelne Modifikationen beſchränkt, weil die Seele mit objectiver Natur-Sicherheit das Nöthige, das dem einzelnen individuellen Zweck Angemeſſene vollbringt, die Willkür bleibt aber darum nicht weniger Willkür, wenn ſie nach beſtimmten gegebenen Verhältniſſen der Organiſation ſich beſtimmt; jene geſetzloſe Willkür der Reflexion freilich iſt dem thieriſchen Leben fremd.

Wie nun aber beim Menſchen über dem natürlichen Inſtinct die actuelle Erfahrung der äußerlichen Wahrnehmungen ſich allmälig erhebt, ſo auf der andern Seite über den natürlichen, inſtinctuellen und Gewohnheitsfertigkeiten, die willkürlich geleitete Thätigkeit oder Handlung. Dieſe aber der menſchlichen Sphäre eigenthümliche Entwicklung der Selbſtbewegung gehört ſchon zum Theil einer höhern Sphäre an und iſt deshalb mit der Selbſtbeſtimmung erſt im folgenden Capitel zu betrachten. Wie die Erfahrung anfangs noch von dem Inſtinct gleichſam aufgenommen erſcheint (ſ. oben), ſo auch erhebt ſich das willkürliche Handeln anfangs nur in einzelnen Momenten über das Bewußtloſe, über die Gewohnheit überhaupt und die Gewohnheit des menſchlichen Thuns. Auch das Handeln erſcheint hier noch inſtinctartig, d. h. die Beſtimmungen deſſelben entwickeln ſich aus der Seele, deren Subſtanz dem Selbſt noch verhüllt iſt im Naturgrunde.

Ehe wir nun zur Betrachtung der erſten eigenthümlich menſchlichen Offenbarungen übergehen, werfen wir noch einen Blick auf das meiſtens mit Vorurtheilen betrachtete Seelenleben der Thiere.

3. Das Seelenleben der höhern Thiere.

Man befaßt daſſelbe gewöhnlich unter den beiden Begriffen des Inſtincts und des Kunſttriebes. Obgleich nun die beobachtenden Naturhiſtoriker uns Thatſachen mittheilen, die weit hierüber hinausgehen, obgleich die Einſeitigkeit dieſer Anſicht ſchon im vorigen Jahrhundert von einem gebildeten Forſtmanne Le Roy in ſeinen **lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux, Paris 1774** und **1802** — ſehr beredſam dargeſtellt wurde, ſo geht doch unſere Thier-Pſychologie, ſo viel davon vorhanden iſt, noch den gewohnten mechaniſchen Gang und ſelbſt ein abſoluter Philoſoph und zugleich ſo geiſtreicher Autor, wie Roſenkranz, iſt noch ſo ganz in dieſen gewöhnlichen Vorſtellungen befangen, daß wir ihn als Repräſentanten der gewöhnlichen Anſicht anführen können. Er lehrt darüber in der Pſychologie S. 3: »das Thier ſcheint zu denken und zu wollen, »weil es durch und durch von der Nothwendigkeit beherrſcht wird. »Es iſt **glebae adscriptus**. Es kann nicht auch anders han- »deln. Es iſt durch die Beſchränktheit ſeines Lebens in einen »Herenkreis gebannt, den es nicht überſchreiten kann, darin liegt »das Imponirende ſeiner Sicherheit. — — Der Fuchs gräbt »mehrere Röhren; wird er in einer abgegraben und geſtellt, ent- »ſchlüpft er zu einer andern unbemerkbar. Aber dieſen Cauſal- »nexus, die Abſicht, im Fall eines Angriffs ſo zu entfliehen, dichten »wir in das Thier hinein. Er verfährt wie der Biber, die Termite, »die Spinne u. ſ. f., er gräbt weil er graben muß — der Hund »legt ſich auf das Grab ſeines Herrn, weil er muß.« —. Eine ſolche Anſicht, kann eigentlich nur in der Gelehrtenſtube gehegt und gepflegt werden; wer die Thiere ohne Vorurtheil beobachtet, wer jemals etwas gejagt und gefiſcht hat, dem kann die fortſchreitende Erfahrung und Klugheit der Thiere nicht entgehen: wie ſehr z. B. die Alten von den Jüngern ſich unterſcheiden und wie die Klügern aufs vorſichtigſte die Schlingen zu vermeiden wiſſen, denen ſie einmal nur mit genauer Noth entgangen ſind. Die höhern Thiere beſitzen eine vom Inſtinct durchaus abgelöſte Sphäre der willkürlichen Selbſtthätigkeit und der darauf ſich beziehenden Erfahrungen und hierin zeichnen ſich, wie Le Roy a. a. O. S. 12 ff ausführt, die fleiſchfreſſenden Raubthiere aus, denn ſie gerathen vermöge ihrer Stellung und ihrer Neigungen in die mannigfachſten Verhältniſſe zu den übrigen Thieren und zu den Menſchen. Daß dieſe Thiere im Intereſſe ihrer natürlichen Triebe und der

Selbſterhaltung überlegen und Pläne faſſen, iſt keine Fabel, ſondern eine oft genug beobachtete Thatſache, welche eben im Geiſte unſerer Voreltern jene bekannte ſinnvolle deutſche Thierfabel veranlaßt hat. Man leſe Le Roy's Schilderung der Lebensart des Fuchſes, wo es unter Anderm heißt: — »Bald macht er ſich »im Umkreis ſeiner Wohnung die ganze Gegend auf ziemliche »Weite bekannt und erſpäht Flecken, Dörfer, einzelne Häuſer, in »denen er Federvieh wittert. Sachte, faſt ſpurlos ſchleicht er über »den weichen Boden — unterſcheidet Wege, wo die Ruhe herrſcht, »von denen, wo man Lärm hört und Hundegebell. Er hat dieſelbe »Neigung nach Raub, die den Wolf bezwingt, aber er weiß ſie »zurückzuhalten und gelegenere Augenblicke abzuwarten. — In »neuer Lage verſteht er immer neue Mittel zu erſinnen — ſelten »läßt er ſich von der Luſt hinreißen. Nachdem er ſich ſtill und »leiſe ſeiner Beute genaht hat, ſpringt er ſchnell und leicht auf »ſie zu. Er ſammelt ſich Nahrung im Vorrath und kriecht damit »zu Baue. Er geht ſtets die Naſe gegen den Wind, kennt »Schlupfwinkel, Hecken und rettende Auswege, alle Umſtände ei»ner frühern Gefahr hält er ſeinem Gedächtniſſe eingeprägt. Neuen »Gegenſtänden nähert er ſich ſcheu und langſam; — nur mit »ihm unbekanter Lockſpeiſe mag er gefangen werden und hat er »ſie einmal erfahren, ſo iſt nichts weiter damit gegen ihn aus»zurichten u. ſ. w.«

Daß Alles dies weit über den blinden Trieb und über das »Muß« hinausgeht, iſt klar, daß aber das angeführte keine Fabel iſt, beweiſen unzählige andere ähnliche Relationen über andere Raubthiere, beſonders über die Raubvögel. Man leſe z. B. den ehrlich beobachtenden Naumann über die Klugheit der Vögel beſonders der Raubvögel und ganz beſonders eines Kranichs, die im neunten Bande ſeiner Naturgeſchichte mitgetheilt wird. Daß das Thier durch einen Strom oder Sturm von Trieben, Perceptionen u. ſ. w. ſtets blind getrieben werde, iſt eine wunderliche, durch Nichts gerechtfertigte Vorausſetzung. Wir geben zu, daß alle Erfahrungen des Thiers auf ſeine Naturtriebe, Ernährung, Erzeugung, Selbſterhaltung ſich beziehen, aber innerhalb dieſer Sphäre iſt es ſehr complicirter Wahrnehmungen und wohl überlegter Handlungen, Entſchließungen fähig; auch kann ſich, beſonders in der Gemeinſchaft mit Menſchen, ſein Selbſtgefühl höher entwickeln.

Was zuerſt dies Wahrnehmen und Vorſtellen betrifft, ſo hat

man behauptet (Carus), daß ihnen die Wahrnehmung der ganzen Objecte fehle. Allerdings in unſerm menſchlichen Sinne. Ihre Wahrnehmung iſt mehr durch die niedern individuellen Sinne vermittelt, als durch die univerſellen. Es nimmt alſo nicht die ganze Objectivität wahr, die wir wahrnehmen; dafür aber percipirt es auch Vieles, beſonders durch den Geruchſinn, wovon wir keine Ahnung haben. Ihre Wahrnehmung und Erfahrung bewegt ſich in einem ihnen eigenthümlichen Ganzen, in einer individuellen Sphäre. Dagegen bleibt aus dieſem Grunde die Reflexion des Univerſellen und hiermit auch die univerſelle Reflexion und die daran ſich knüpfende weitere Entwicklung ſehr beſchränkt; es fehlt ihnen daher, wie Joh. Müller (Phyſ. II. 523) richtig bemerkt, der λόγος, d. h. das Vermögen, allgemeine Begriffe zu bilden. Darum möchten wir aber nicht das ganze Seelenleben der Thiere auf die Aſſociation der Vorſtellungen ſinnlicher Eindrücke — »welche nach dem Geſetz der Anziehung des Aehnlichen, »des gleichzeitig neben einander vorhanden Geweſenen und des ſich »Folgenden geſchieht« — beſchränken. Wäre die Seele des Thieres nicht beziehungsweiſe neuer Conceptionen fähig, wie gelangte ſie denn von Anfang an zu dem Kreiſe der Erfahrungen, die z. B. ein alter Fuchs in ſich aufgenommen hat? Das Thier wäre nicht der Liſt fähig, wenn es nicht in Bezug auf beſtimmte gegebene Poſitionen willkürlich Vorſtellungen bilden könnte. Ihre Combination kann ſich hierbei nicht auf das Aehnliche und das Zuſammen von einzelnen ſinnlichen Eindrücken beſchränken; ſie müſſen auch einzelne frühere Facta und ganze Complexe von Wahrnehmungen dunkel zuſammenfaſſen, obgleich dieſe Acte nicht beſtimmt im Einzelnen als bewußte Acte der Reflexion geſetzt werden. Das Thier bildet freilich keinen beſtimmten **major** und **minor**, indem es combinirt, allein ſo viel iſt gewiß, es findet auch beim Thiere eine Reproduction des Erfahrenen und ein ſeelenhaftes Organiſiren deſſelben ſtatt. Schon der alte Montaigne erzählt uns hierüber manches Intereſſante, unter andern auch (**II. 193 edit. Elzevo.**) von der Klugheit eines Hundes, der, wo er drei Wege vor ſich hat, die ſein Herr kann gegangen ſein, nachdem er die zwei erſtern unterſucht und keine Spur gefunden hat, nun entſchieden und ohne Weiteres dem dritten folgt. Dieſes und ſo vieles Andere, was wir als Lüge geradezu von uns abzuweiſen nicht berechtigt ſind, da es von glaubwürdigen Männern erzählt wird — geht weit über die Anziehung der ähnlichen Sinneseindrücke

hinaus. Und wie ſollte es auch zugehen, daß die Thiere bei ihren Arbeiten, z. B. Neſterbauen, bei Jagd und Fiſchfang u. ſ. w. nicht oft ganz neue Umſtände zu beückſichtigen fänden? Freilich knüpft ſich die Auffaſſung des Neuen an das ſchon Erfahrene an, wie dies ja bei aller Entwicklung Statt findet, nur müſſen wir uns dieſes nicht als mechaniſche Aſſociation der einzelnen Eindrücke denken. Das Fortſchreiten des Bewußtſeins der Thiere wird durch vielerlei Thatſachen konſtatirt: die größere Klugheit der Alten; ferner iſt es nach Le Roy (a. a. O. S. 217) ſicher, daß die alten Vögel ein beſſer gebildetes Neſt haben. Manche Arten von Nachtigallen, die ſchlechter ſingen, ſollen es durch Anhören Anderer beſſer lernen. Die Wanderungen der Vögel geſchehen mit ſo vieler Umſicht, daß hierbei, wie ſchon Darwin Zoonomie I. S. 309 und Le Roy S. 216 bemerken, durchaus eine traditionelle Erziehung der Jüngern durch die Alten und eine allmälige Vervollkommnung Statt finden muß.

Was die Gefühle und beſonders das Selbſtgefühl der Thiere betrifft, ſo wird dies freilich immer unendlich weit von dem höhern menſchlichen entfernt bleiben, daß es aber über den egoiſtiſchen Naturtrieb bei Einigen hinausgehe, kann eben ſo wenig geläugnet werden. Schon wenn Thiere zuſammen jagen und ſich hierbei unterſtützen und verſtändigen, ſo ſetzt dies ſchon eine innigere Gemeinſchaft voraus, als man dieſelbe gewöhnlich annimmt. Verwerfen wir auch ſolche Berichte wie die Büffons von der Schamhaftigkeit der Elephanten, die ſich nie öffentlich begatten ſollen, ſo liegen doch von dieſem klugen Thiere ſo viele anderweitige beglaubigte Thatſachen vor, von ſeiner Großmuth, ſeiner Anhänglichkeit an den Menſchen, von ſeinem Mitleid u. ſ. w., daß wir ein über den Naturtrieb ſich erhebendes Selbſtgefühl nicht verkennen können. Es ſei uns erlaubt, die kurze Angabe des ehrwürdigen Biſchofs Heber hier einzuſchalten, der hierbei keine Theorie vertheidigt (ſ. Hebers Nachrichten über Indien überſetzt von Krohn II. S. 42). »Ein Elephant war gefallen und lag ächzend »und hülflos da. Man brachte nun einen andern etwas kräfti»gern Elephanten zu Hülfe, und ich wurde ergriffen durch den »faſt menſchlichen Ausdruck von Verwunderung und Beſtürzung, »den dieſer zeigte, als er ſich dem gefallenen Genoſſen nahte. — »Bei dem erſten Aechzen deſſelben hielt er augenblicklich inne, »drehte ſich trotzig um mit einem lauten Schrei, und ſeine Weige»rung und Widerſtand, auf das Vorhaben einzugehen, war ſo

»entſchieden, daß man ſogleich ſchrie: bringt ihn fort!« — Eben ſo wenig als hier das innige Mitleid, läßt ſich das ſtolze Selbſtgefühl des Pferdes, das innig bewegliche des Hundes verkennen. Auch in den Geſchlechtsverhältniſſen macht das Selbſtgefühl der Zuneigung mannigfach ſich geltend und mancherlei Affecte (ſ. Le Roy a. a. O. 73 ff.). Der Affect der mütterlichen Zuneigung findet ſich entſchieden bei allen Thieren. Von Gemüth und Leidendenſchaft im höhern menſchlichen Sinne kann nicht die Rede ſein, aber gewiſſe elementariſche Offenbarungen derſelben, beſonders derer, die in naher Gemeinſchaft mit dem Menſchen leben, können wir nicht abläugnen.

Das thieriſche Selbſtgefühl iſt aber auch ſchon der Entartung fähig. So iſt dem Marder, dem Tiger, der Hyäne u. A. eine Mordluſt eigen, die man nur als eine durch die Gewohnheit des Mordens allmälig entſtandene Verwilderung des Triebes denken kann. Daß aber eine ſolche Verwilderung allmälig vermöge jener anfangs durch die Umſtände herbeigeführten Gewohnheit entſtehen könne, iſt ſehr begreiflich; findet ſich dieſe Erſcheinung doch in geringerm Grade und momentan bei Soldaten, die lange Zeit in einem blutigen Gefecht geweſen ſind und unmittelbar nach der Schlacht ſich ſehr blutdürſtig zeigen ſollen. Daher auch die Grauſamkeit vieler in beſtändigem Kriege lebender nordamerikaniſcher, ſogenannter wilder Völkerſtämme.

Zur Gottheit vermag ſich das Selbſtgefühl des Thieres nicht zu erheben und daher der ungeheure Abſtand in der Entwicklung der Seele. Der Menſch iſt gewiſſermaßen für das Thier die Gottheit, die es verehren ſoll, aber nur zu oft iſt derſelbe ſein Teufel und weckt daher nur die niedern egoiſtiſchen Thätigkeiten; nicht ſelten jedoch entwickelt es in ſeiner Gemeinſchaft auch ein höheres Selbſtgefühl.

Eine Pſychologie des thieriſchen Seelenlebens iſt ſo ſchwierig für uns, weil daſſelbe ſo ganz einen andern individuellen Mittelpunkt und Ausgangspunkt hat, und unſere Anſchauung daher dem individuellen Begriff ſo wenig folgen kann. Wir haben hier nur auf die Poſitivität deſſelben hinzuweiſen und die einſeitigen Reflexionen darüber abzuweiſen geſucht. Eine Pſychologie des Thierlebens iſt ein Desideratum und wird es wahrſcheinlich noch lange bleiben, da Wenige hierzu zugleich Liebe, Umſicht und Einſicht genug haben.

Beiläufig noch eine andere Bemerkung, indem wir zur menſch-

lichen Sphäre übergehen. Das Schickſal, meiſtens falſch aufgefaßt zu werden, theilen mit den Thieren die Kinder. Man nimmt ſich nicht die Mühe, ſich in ſie hinein zu denken, man begreift nicht, daß auch ſie in ſich ſelbſt vollkommene Weſen ſind. Eine aus reicher Anſchauung geſchöpfte Darſtellung des kindlichen Seelenlebens in ſeiner natürlichen Entwicklung würde eben ſo lehrreich als pädagogiſch nützlich ſein.

Zweiter Abſchnitt.

Das menſchliche Selbſtgefühl und das vorſtellende Bewußtſein.

Die elementariſche Baſis, auf welcher das höhere Selbſtgefühl ſich darſtellt, haben wir werden ſehen in der Entwicklung des natürlichen Selbſtgefühls und der Wahrnehmung bis zur Vorſtellung. Indem wir jetzt auf der Schwelle der menſchlichen Entwicklung ſtehen, drängt ſich uns beſtimmter die Frage nach der Grundbedingung derſelben auf. Man hat dieſelbe bekanntlich bald in dieſen, bald in jenen Vorzügen der natürlichen Organiſation des Menſchen zu erblicken geglaubt, allein bei genauerer Erwägung findet ſich, daß dieſe Vorzüge die höhere Entwicklung nur vermitteln und theilweiſe Reſultat derſelben ſind, keineswegs aber dieſelbe hervorbringen können. Es ſind im weſentlichen folgende:

1. Das Centralorgan der Empfindung iſt beim Menſchen im Verhältniß zu den peripheriſchen Organen am größeſten: hierdurch iſt eine innigere Concentration der Empfindungen bedingt. Je ſtärker aber die Centralthätigkeit der Empfindung iſt, deſto beſtimmter wird auch die einzelne (peripheriſche) hervortreten, der einzelne Empfindungsmoment wird länger fortdauern: woraus denn folgt, daß auch die einzelnen innigere und zahlreichere Verknüpfungen eingehen und auf dieſe Weiſe ſtärkere und umfaſſendere Empfindungs-Complexe gebildet werden können.

2. Die univerſellen Sinne des Geſichts, Gehörs, Getaſtes ſind im Verhältniß zu den niedern beim Menſchen mehr entwickelt; eben ſo der Hautſinn wegen der verminderten Haarbekleidung. Manche (unter Andern Benecke Pſych. S. 43 ff.), legen auf die urſprüngliche Geiſtigkeit der menſchlichen Sinne das meiſte Gewicht, aber worin beſteht denn dieſe Geiſtigkeit der Sinne? Der Sinn ſelbſt kann nicht geiſtig ſein, ſondern nur im Geiſte und für denſelben Bedeutung erhalten.

3. Durch die Hände und aufrechte Stellung iſt der Menſch mehr zum organiſirenden univerſellen Bilden und Handeln nach Außen geſchaffen: es wurde eine leichtere und umfaſſendere Naturbeherrſchung und Bearbeitung möglich, woran ſich die Sicherheit der menſchlichen Gemeinſchaft und das Selbſtgefühl der Superiorität knüpft, die nothwendige Baſis aller weitern Entwicklung.

4. Das Darſtellen der Wahrnehmungen und Vorſtellungen im articulirten Laut bedingt die freiere weitere Organiſation derſelben; an die allmälig entwickelte Sprache knüpft ſich wiederum die innigere Gemeinſchaft der Menſchen unter einander, wodurch am meiſten die Erhebung des Selbſtgefühls über das Natürliche bedingt iſt.

Indeß alle dieſe Vermittelungen bedürfen, um wirkſam zu ſein, eines urſprünglich und ſelbſtthätig vermittelnden Subjects: die menſchliche Seele ſelbſt alſo in ihrer geiſtigen Productivität, welche wir als ſolche aus keiner Vermittlung ableiten können, iſt alſo die eigentliche und Urbedingung und an dieſe knüpft ſich die ideelle Gemeinſchaft mit Gott wodurch ſich die menſchliche Seele ſpecifiſch und abſolut von der thieriſchen unterſcheidet, und ſo zeigt ſich die Uroffenbarung aus Gott als der überirdiſche Ausgangspunkt der menſchlichen Entwicklung. Die abſolute Philoſophie ſetzt bekanntlich alle höhere Entwicklung in das Erkennen, allein was dieſe einzelnen ideellen Offenbarungen betrifft, ſo wird in der weitern Darlegung der menſchlichen Entwicklung offenbar werden, wie keine einzelne ohne die andern exiſtiren und ſich entwickeln kann. So wird ſich uns zunächſt in dieſem Abſchnitt zeigen, daß die Entwicklung des Vorſtellens eben ſo ſehr durch die des Selbſtgefühls bedingt iſt, als die des letztern durch die fortſchreitende Organiſirung jener. Die geiſtige Objectivität des Menſchen offenbart ſich, ſoweit ſie wirklich vorhanden iſt, nach allen Richtungen, die natürliche Subſtanz durchdringend. Das menſchliche Leben erfreut ſich einer höheren Wahrheit als das thieriſche, aber darum läßt ſich mit dem ſehr achtungswerthen Daub (die dogmat. Theologie der jetzigen Zeit S. 15 ff.) nicht behaupten, das Thierleben ſei ein unwahres ängſtliches, weil das Thier den Kreis der Empfindung der Unwahrheit, worin es gebannt ſei, nicht verlaſſen könne. Wir glauben hinreichend gezeigt zu haben, daß viele der höhern Thiere über die Empfindung hinaus gelangen; es iſt in ſich ſelbſt ein vollkommnes und daher nicht unwahres; es hat in dieſer Lebens-

luſt in dieſer Einigung mit der umgebenden Natur ſeine Wahrheit, und wie viele Menſchen giebt es, die ſehr wenig über dieſe Wahrheit hinauskommen! Auch läßt ſich nicht behaupten, daß das Thierleben durchweg ein ängſtliches ſei, obgleich es allerdings in den Gegenſätzen der natürlichen Luſt und Unluſt befangen bleibt und von jener höhern Heiterkeit des menſchlichen Gemüths, die aus einer höhern Quelle ſtammt, nichts aufzunehmen vermag.

Das menſchliche Selbſtgefühl muß nun aber erſt allmälig durch die That das natürliche Selbſtgefühl und Bewußtſein ſich aneignen und dieſen Prozeß hat unſere Betrachtung in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen zu ergreifen. Zuerſt richten wir unſere Aufmerkſamkeit auf die elementariſche Grundbedingung und zugleich Realiſation dieſer Aneignung im gewöhnlichen Vorſtellen, denn nur dadurch, daß die menſchliche Seele in der Vorſtellung, durch die Vermittlung der Sprache, ihre objective Thätigkeit vom natürlich und momentan Gegebenen ablöſet und die Subſtanz des Gegebenen ſelbſtthätig reproduzirt und organiſirt: nur hierdurch iſt eine freie weitere Entwicklung möglich. Von Seiten des Subjects tritt dieſelbe in der Selbſtthätigkeit und in den verſchiedenen Elementen des perſönlichen Selbſtgefühls, deren Mittelpunkt die Liebe iſt, hervor: dieſe elementariſchen Offenbarungen des höhern Selbſtgefühls haben wir alſo zweitens zu verfolgen. Sowohl in dieſen ſubjectiven als in jenen objectiven elementariſchen Offenbarungen haben wir die durch Zuſtände des Naturſubjects gebundenen Productionen des Selbſtgefühls (Affecte) und die des Vorſtellens (Phantaſiebilder) zu unterſcheiden. Drittens endlich betrachten wir das höhere Selbſtgefühl, wie es das Bewußtſein ſich aneignet, ſich in ihm reflectirt und ſelbſt beſtimmt, und ſomit allmälig zu der Entwicklung des höhern Selbſtbewußtſeins gelangt.

A. Das vorſtellende Bewußtſein in ſeinen elementariſchen Prozeſſen.

Indem die Seele den Selbſtbeſtand des Empfundenen und Wahrgenommenen weiter bildet, erhebt ſie ſich über die Schranken des ſinnlichen Wahrnehmens; ſie ſchaltet und waltet frei über ihren Inhalt, ſie ſtellt ſich denſelben vor: dieſen vielgeſtaltigen Prozeß haben wir in ſeinen weſentlichen Momenten zu verfolgen, wie denſelben die Seele aus dem dunkeln Selbſtgefühl heraus in der

Einigung mit dem Naturſubject vollbringt. Auch auf dieſer Stufe iſt das Selbſt noch in ſeiner Action verſunken, jedoch nicht mehr ſo wie im bloß natürlichen Selbſtgefühl, es nimmt ſich in ſeinen Thätigkeiten nach Außen wahr; es ſtellt ſich beſtimmter dem Object entgegen, aber dieſe Selbſtwahrnehmung hat hier noch einen geringen Umfang, tritt nur momentan und ſporadiſch hervor. Daher bleibt das Vorſtellen ein unmittelbares, wohl zu unterſcheiden von dem bewußten Vorſtellen, wie es auf der höhern Stufe des Selbſtbewußtſeins als Reflexion erſcheint.

In dieſem unmittelbaren Vorſtellen tritt nun ſchon beſtimmter jene im erſten Abſchnitt bezeichnete dreifache Sphäre des Bewußtſeins hervor: das Gedächtniß oder die Reproduction, die Phantaſie oder die natürliche lebendige Production und die dunkel bewußte Beziehung des Einzelnen auf das Ganze, die Reflexion. Auch in der Wahrnehmung waren dieſe Momente ſchon vorhanden, denn auch in dieſer wird immer ein Einzelnes dunkel in Beziehung zu anderm geſetzt, was die geiſtige Reproduction dieſes Andern vorausſetzt. Aber in der bloßen Wahrnehmung bleiben dieſe beiden Momente noch im Dunkel des natürlichen Selbſt verhüllt. Im Vorſtellen nun haben wir dieſelben geſondert anzuſchauen, jedoch nicht ohne Beziehung auf einander und das Ganze. Wir werden daher zuerſt den Vorſtellungsprozeß überhaupt in ſeinen Grundbedingungen und dann erſt in den einzelnen Momenten der Reproduction und der natürlichen Production betrachten; das Moment der Reflexion aber können wir erſt weiterhin verfolgen, nachdem wir dem Selbſtgefühl näher getreten ſind. Wir haben daher zu betrachten:

1. den Vorſtellungsprozeß überhaupt,
2. die elementariſche Reproduction der Vorſtellungen in Gedächtniß, Aſſociation und Erinnerung,
3. die im Naturſubject gebundene Production der Vorſtellungen in den Phantasmen, im Phantaſiren u. ſ. w.

1. Der Vorſtellungsprozeß überhaupt.

Wir haben früher bereits die Vorſtellung in ihrem Werden aus der Wahrnehmung aufzufaſſen geſucht; jetzt nun, da wir dieſer vielgeſtaltigen Offenbarung näher treten, wird es vor allen Dingen nöthig ſein, uns des aus der bisherigen Entwicklung reſultirenden Begriffs beſtimmt zu verſichern; haben wir dieſen erſt gefaßt, haben wir ferner den realen Ausgangspunkt der Vor-

ſtellung in der Selbſtwahrnehmung in Betracht gezogen, ſo wird es auch mit den Phänomenen des Prozeſſes keine Schwierigkeit mehr haben.

a. Begriff der Vorſtellung überhaupt.

Die Wiſſenſchaft hat hier für die Reflexion drei Fragen zu beantworten: Wer oder was iſt das Produzirende? was wird vorgeſtellt und endlich wem? Die gewöhnliche Reflexion und Pſychologie iſt freilich mit der Beantwortung leicht fertig: die Seele und in ihr das Vorſtellungsvermögen iſt das Produzirende; es wird produzirt alles Mögliche und die Seele in ipsissima persona iſt es, welcher etwas vorgeſtellt wird. Hiermit wiſſen wir auch nicht das Geringſte; es kommt auf das Wirkliche an. Das Produzirende iſt die Seele in dieſem entwickelten wirklichen Selbſtbeſtande des Bewußten und zugleich in der Einigung mit dem lebendigen Naturſubject. Indem dies Vorſtellende ſich zum Was des Vorgeſtellten wendet, iſt es aber nun vorzugsweiſe in einer einzelnen Sphäre thätig. Fragen wir: was wird vorgeſtellt, ſo müſſen wir unterſcheiden: das Object in ſeinem realen Daſein unabhänging von der Vorſtellung, und das Object im Act der Vorſtellung ſelbſt. Das, was Gegenſtand der Vorſtellung im zweiten Sinne werden ſoll, muß irgendwie ſchon empfunden, wahrgenommen oder vorgeſtellt, es muß ſchon irgendwie Element des Bewußtſeins ſein, und dies Element wird nun in der Vorſtellung reproduzirt. Aber bei der Reproduction bleibt die Vorſtellung nicht ſtehen; die Seele ſtellt das Object ſich vor, d. h. ſie ſtellt es näher in ihre bewußte Subſtanz. In der Empfindung nämlich fand die Seele das Object in der Einigung mit ihrem Naturorganismus; in der Wahrnehmung vernahm ſie daſſelbe nicht nur in dieſer Einigung der Empfindung, ſondern auch in der fortgeſchrittenen Einigung des Naturorganismus mit den Objecten der äußern Natur; das einzelne Object fand hier ſchon ein äußerlich geſetztes objectives Ganze, in welchem es unterſchieden und geſetzt wird, aber dies Ganze iſt hier der Seele noch fremd. Durch die fortſchreitende geiſtige That aber wird das Empfundene und Wahrgenommene immer mehr Eigenthum der Seele, d. h. von ihr durchdrungene bewußte Subſtanz. Dieſer nun wird das Object der Empfindung und Wahrnehmung vorgeſtellt und dadurch ebenfalls angeeignet. Mag auch das Object auf bewußte Weiſe nur neben und mit einem andern vorgeſtellt werden, ſo tritt es doch, der innern ideellen That nach,

in eine umfaſſendere Sphäre des Bewußtſeins ein: es kommt zu der Reproduction des Wahrgenommenen die noch unbewußte Reflexion im Höhern. Deswegen läßt ſich nun keineswegs behaupten, es ſei nichts in der Vorſtellung, was nicht auch ſchon in der Wahrnehmung gegeben ſei, oder was in einer etwas höhern Sphäre daſſelbe iſt, nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, denn eben durch die That des Vorſtellens und Verſtandes kommt ein neues Element hinzu, und zwar nicht etwa ein bloß ſubjectives, dem Inhalt und Object des Wahrgenommenen fremdes, denn dasjenige, was ſich nun in dieſem einzelnen vorgeſtellten Object reflectirt und Neues hinzukommt, iſt aus der Subſtanz, der Subject-Objectivität der Seele, d. h. alſo dasjenige, worin es objectiv hineingehört. Schon aus dieſem Grunde iſt das Unternehmen Locke's, aus urſprünglichen einfachen Ideen oder Beſtimmtheiten der Wahrnehmung alle Vorſtellungen zuſammenſetzend zu erklären, ein unſtatthaftes.

Durch dies Setzen in einem umfaſſendern Ganzen wird nun auch das früher bloß Empfundene, Wahrgenommene beſtimmter begränzt und die einzelnen Beſtimmtheiten unter ſich ſelbſt reflectirt, und hieraus ſchon ſehen wir, wie ſehr diejenigen irren, welche die Vorſtellung nur als einen verblaßten abgeſchwächten Reſt der Empfindung betrachten. Wenn nun aber die Vorſtellung wegen ihres höhern geiſtigen Inhalts das Empfundene und Wahrgenommene nicht in ſeiner Lebendigkeit und umfaſſenden Breite reproduziren kann, ſo dürfen wir ihr Verhältniß zu denſelben doch nicht mit Müller als ein bloß äußerliches, als ein Wort für eine Sache (Phyſ. II. S. 526) bezeichnen, denn Zeichen und Sache ſind hier ungetrennt, geiſtig zuſammengefaßt; die Vorſtellung wäre nicht wirkliche Vorſtellung, wenn nicht die Seele zugleich ihren empfundenen Gegenſtand irgendwie real produzirte. Wie ſollte denn eine Beziehung des Zeichens auf das Empfundene Statt finden, wenn das letztere nicht irgendwie geſetzt wäre? Eine ſolche rein ſchematiſche Production, wie dieſelbe ſo häufig gedacht wird, iſt durchaus nicht zu denken als geiſtige Production und That; ſie iſt vielmehr ein Product der oberflächlichſten oder abſtracteſten Reflexion und bekommt nur als Organ des Geiſtes, im Begriff eine geiſtige Bedeutung, und auch dies nur durch Rückbeziehung auf das Gegebene, Erfahrene, Angeſchaute. Dieſe Rückbeziehung wird freilich oft abgekürzt, in einzelnen Elementen realiſirt, aber ganz fehlt ſie nie, wenn ſie auch für das vorſtellende Bewußtſein

ſelbſt verſchwindet, denn beides, das Vorgeſtellte und ſein Empfundenes iſt in Einem untheilbaren Acte geſetzt, das vorſtellende Bewußtſein aber ganz auf ſeinen Gegenſtand gerichtet. Die geiſtige That iſt weder im Ganzen noch im Einzelnen ganz ungetrennt von der natürlichen, alſo hier von den in der Seele Natur gewordenen Empfindungen und Wahrnehmungen.

Das Vorſtellen iſt alſo ein poſitives, geiſtig-natürliches Produziren ſeines Gegenſtandes, indem es denſelben vor die bewußte reproduzirte Subſtanz der Seele ſtellt. Da die Subſtanz in und mit der That der Vorſtellung erweitert, erhellt wird, ſo erſcheint es im zeitlichen Leben als Setzen in eine immer lichtere, umfaſſendere, bewußte Subſtanz. Da dieſe aber in der Einigung mit der natürlichen Subſtanz des Naturorganismus bleibt und die Seele ihre Productionen zugleich in dieſer realiſirt, da alſo durch gehemmte Zuſtände dieſer organiſchen Lebendigkeit auch die Production des vorſtellenden Bewußtſeins gehemmt wird, ſo kann das Vorſtellen von der höhern Entwicklung des menſchlichen Selbſtgefühls wieder mehr oder weniger zum natürlichen Selbſtgefühl hinunterſinken, wie dies im ſogenannten Phantaſiren oder phantaſirenden Vorſtellen geſchieht.

Behalten wir indeß zunächſt das unmittelbare Vorſtellen im Auge, um den Begriff des Vorſtellens realiſirt anzuſchauen, ſo haben wir zunächſt auf zweierlei unſere Aufmerkſamkeit zu richten; zuerſt auf die Grundbedingung des Vorſtellens im Ganzen, des Selbſtgefühls, welches, ohne ſich ſelbſt bewußt zu werden, doch allmälig immer mehr aus der Dunkelheit hervortritt und dann auf den realen Prozeß ſelbſt, wie er endlich und zeitlich ſich geſtaltet.

Wir haben geſehen, daß das Vorſtellen das bereis Wahrgenommene in ſich reproduzirt, in ſich ſchließt und erſt auf der Baſis deſſelben entſteht; wir ſahen im vorigen Abſchnitt, wie das Selbſt immer mehr das Aeußere von ſich abſonderte und nach Außen verſetzte. Durch dieſe Ablöſung, die fortſchreitend ſich erweiterte, muß nun aber auch das Selbſt für ſich ſelbſt im Gefühl beſtimmter hervortreten und dies um ſo mehr, da es, immer beſtimmter ſelbſtbegränzend in Wahrnehmung, Selbſtbewegung Handlung u. ſ. w. thätig auftritt. Wie nun die Wahrnehmung immer mehr vom Einzelnen, Elementariſchen zum Verknüpften, Ganzen überging, ſo wird ſie ſich nun allmälig auch beſtimmter auf die eignen Thätigkeiten und Handlungen, die mit ihr ſelbſt

immer beſtimmter ſich entwickeln, richten und das Selbſt alſo ſich ſelbſt in ſeinen Thätigkeiten wahrnehmen. Dieſe Selbſt-Wahrnehmung (Apperception) iſt aber ja nicht zu verwechſeln mit jener »reinen, urſprünglichen,« welche nach Kant alle Vorſtellungen muß begleiten können; hier iſt ſie ungetrennt von den einzelnen Thatſachen und geht darin auf; ſie begleitet nicht die Vorſtellungen; wohl aber knüpfen dieſelben beſtändig an ſie an. In ihrer endlichen Erſcheinung iſt ſie ſehr verſchieden und zwar nicht nur nach ihrem zufälligen elementariſchen Inhalt, ſondern auch nach ihrem ideellen Gehalt: vom dumpfen natürlichen Selbſtgefühl bis zum klaren Selbſtbewußtſein giebt es unendlich verſchiedene Grade dieſer in ſich ſelbſt ungetheilten geiſtigen Offenbarung, deren Hauptgeſtalten wir zunächſt unſere Aufmerkſamkeit zu widmen haben.

b. Die Selbſt-Wahrnehmung.

Die erſten Spuren derſelben zeigen ſich beim Kinde, wenn daſſelbe anfängt, in der erſten Perſon von ſich zu ſprechen. Wir müſſen uns jedoch hüten, dieſem Act ein großes Licht von Apperception zuzuſchreiben, wie Kant zu thun ſcheint, indem er in Beziehung auf dieſen Act bemerkt (Anthrop. S. 4): »Früher fühlte »das Kind bloß ſich ſelbſt, jetzt denkt es ſich ſelbſt.« — Es iſt hier noch nicht an die uns ſo geläufige Vorſtellung vom Ich zu denken, ſie hat hier noch einen ſehr geringen Umfang. Das Kind ſtellt nur einzelne Thätigkeiten vor, die ſich an ſein natürliches Selbſtgefühl knüpfen. Wenn es ſagt: Ich will eſſen, ſo ſtellt es nur ſein gefühltes begehrendes Selbſt in dieſer Thätigkeit vor und nichts weiter. Dieſem gefühlten begehrenden und Luſt und Unluſt empfindenden Selbſt geben die Wahrnehmungen des eignen Leibes und die Selbſtbewegung auch eine objectiv-natürliche Baſis. Aber es faßt dieſe Mannigfaltigkeit noch nicht beſtimmt zuſammen; es trägt dieſelbe nur dunkel im Selbſtgefühl und ſetzt ſich ſelbſt nur beſtimmt in den vereinzelten Momenten der Wahrnehmung, Selbſtbewegung und Selbſtthätigkeit. Erſt nachdem es durch die letztere immer beſtimmter auf ſich ſelbſt zurückgeführt wird und in Verhältniß und Gegenſatz tritt mit der Außenwelt und andern Selbſten, wo es thätig ſein, oder leiden muß: erſt dann wird das Selbſtgefühl intenſiver und umfaſſender und reflectirt ſich deshalb auch in einer umfaſſendern Selbſt-Wahrnehmung. Aber auch dann iſt noch kein Projiciren des Selbſt nach

Innen zu denken: das fühlende, ſich bewegende, thätige und leidende Subject im Gegenſatz gegen andere ſolche bleibt noch immer der Inhalt der Selbſtwahrnehmung. Der Fortſchritt derſelben iſt durchaus kein continuirlicher; ſie tritt in einzelnen lichten Momenten überraſchend hervor und ſinkt dann wieder in ihr gewöhnliches Hell-Dunkel zurück. Indeſſen mag es auch ſein, daß wir den continuirlichen allmäligen Fortſchritt zu bemerken außer Stande ſind. Vorzugsweiſe knüpft ſie ſich an hervorragende Ereigniſſe und Selbſtthätigkeiten, denn die Wahrnehmung des Selbſt geht zwar nicht ganz parallel mit der That des Selbſt oder Selbſtproduction, folgt ihr aber doch immer mehr oder weniger nach.

Wie die Selbſtwahrnehmung mit der Entwicklung des perſönlichen Selbſtgefühls immer umfaſſender wird, kann erſt durch die ganze nachfolgende Darſtellung dargelegt werden.

Was die innere Verwirklichung der Selbſtwahrnehmung betrifft, ſo können wir dieſelbe, wie bereits angedeutet wurde, nur als ein geiſtiges Aneignen und Reflectiren der bewußten Elemente und Subſtanzen denken. Warum ſie nur ſo allmälig zu Stande kommt, muß aus dem Bisherigen klar ſein: da das Selbſt ſich nur in beſtimmten, poſitiven, natürlichen und weltlichen Actionen offenbart, ſo kann es ſich ſelbſt auch nur in und mit dieſem Andern ergreifen und kennen lernen; dieſe Wahrnehmung muß daher, wie Herbart bemerkt, auf eben ſo natürlichem Wege wie alles Andere erſt werden. (Pſych. II. S. 211). Wenn aber dieſer ſcharfſinnige Forſcher dieſen geiſtigen Act ſelbſt ſpaltet in eine beobachtete und beobachtende Vorſtellungsmaſſe, ſo iſt dies der Idee des Geiſtes entgegen und erklärt nichts. Die beobachtete bezeichnet er (S. 216) als »eine ſchwächere, weniger tief in dem ganzen »Gedankenkreiſe eingewurzelte Vorſtellungsreihe, die beobachtende »als die ſtärkere, tiefer liegende, obgleich jetzt mehr im Gleichgewicht mit ſich ſelbſt und mit den übrigen Vorſtellungen ruhende »Gedankenmaſſe. Die erſtere ſetzt die letztere durch die entgegengeſetzten Elemente in Spannung, dieſe dringt jetzt ſtärker hervor »und formt die erſtere nach ſich u. ſ. w.« — Es widerſpricht offenbar dem Begriff des Elements, daß es die That des Subjects ausübe; was aber Herbart beobachtende, appercipirende Gedankenmaſſen nennt, iſt nur der empiriſchen Anſchauung des elementariſchen Acts entnommen und bezeichnet nur einen elementariſchen Gegenſatz im zeitlichen Hervortreten der Vorſtellungen. Unmöglich kann das »ſtärkere, tiefer liegende, ruhende« Element in

demſelben Sinne Vorſtellung ſein, wie die andern, oder in demſelben Moment als Vorſtellung hervortreten; es kann erſt im nächſten Momente ein Vorgeſtelltes werden. Soll aber das beobachtende Element das vorſtellende ſein, ſo kann daſſelbe nicht als Gedankenmaſſe bezeichnet werden, wie denn auch Herbart ſpäter (S. 220) dieſelbe in den »vielfach zuſammengefloſſenen und durch»einander verſtärkten Totalkräften« will geſucht wiſſen und »das »Ganze dieſer Gemüthsbewegung, da dieſelbe — vielerlei Vor»ſtellungsreihen in eine ſchwache Aufregung verſetzt« — Gefühl nennt (S. 269). Es nützt alſo nichts, das Produzirende in die Erſcheinung ſelbſt zu verlegen; was Herbart Totalkräfte und tiefer liegende Gedankenmaſſen nennt, iſt nichts Anderes als das, was wir die Subſtanz des Bewußten genannt haben; dieſe aber iſt nur produzirend und beobachtend in und mit dem Subject.

Die Selbſtwahrnehmung aber, wie ſie ſich auch geſtaltet und entwickelt haben mag, ſteht in genauſter Beziehung zum Vorſtellungs-Prozeß; wir finden in derſelben das Bewußtſein auf eine beſtimmte Sphäre des Bewußten hingewendet und an dieſe knüpft das Vorſtellen an, wie wir im Folgenden näher zu betrachten haben.

c. Der Vorſtellungs-Prozeß überhaupt.

Das Vorſtellen hat ſich uns als ein poſitives Produziren des Objects ergeben. Dagegen ſtellt nun die neuere Pſychologie die Lehre von einem pſychologiſchen Mechanismus auf, nach welcher die Vorſtellungen wie bloße Naturkräfte einander anziehen oder ſich in Spannung verſetzen. Obgleich wir bereits im erſten Theil dieſer Unterſuchung auf das Einſeitige und auf das Wahre dieſer Theorie aufmerkſam gemacht haben, ſo ſcheint es doch nöthig, auf eine ſo weit verbreitete, von ſcharfſinnigen Forſchern cultivirte Theorie genauer einzugehen.

Dieſe Theorie verwickelt ſich von vorn herein in den Widerſpruch, daß ſie das Bewußtſein auf die einzelne wirkliche Vorſtellung beſchränkt und doch dieſe durch die möglichen, unwirklichen, verdunkelten Vorſtellungen beſtimmen läßt. Können die möglichen Vorſtellungen an der wirklichen etwas bewirken, ſo muß außer dieſer wirklichen Vorſtellung noch etwas Anderes im Bewußtſein wirkſam ſein. Daß dies aber nicht bloß mögliche Vorſtellungen ſind, dies anzuerkennen, finden dieſe Theorieen ſelbſt ſich gezwungen, aber nichts deſto weniger bleiben ſie dabei, das außer der wirklichen Vorſtel-

lung Exiſtirende als etwas Negatives und als eine Maſſe zu denken; ſie ſtellen die Thatſachen dar, wie ſie empiriſch vereinzelt betrachtet erſcheinen; die einzelne Vorſtellung erſcheint ihnen als eine einzelne mechaniſche Kraſt für ſich, welche den empiriſch vorausgeſetzten innern Mechanismus, der in träger Ruhe ſich befindet, in Bewegung ſetzen kann. Als den ſcharfſinnigſten neuern Repräſentanten dieſer Anſicht können wir Joh. Müller bezeichnen. Andere führen die Production der Vorſtellungen auf eine urſprüngliche Hemmung und Verdunkelung der Vorſtellung zurück (Herbart und Stiedenroth). Indem wir dem Leſer die Hauptſätze dieſer Anſichten vorführen, werden wir zu zeigen ſuchen, wie dieſelben theils über ihre eigene Vorausſetzungen hinausgehen, ſich theils widerſprechen, theils zu einſeitigen, abſtracten, unnatürlichen Hypotheſen ihre Zuflucht nehmen.

Der Widerſpruch der mechaniſchen Theorie mit der Anſchauung der Thatſachen tritt hauptſächlich bei Joh. Müller (Phyſ. II. 529 ff.) hervor. Eines Theils nämlich »wirkt die wirkliche Vor»ſtellung auf die Maſſe der ruhenden Intelligenz durch Wahlver»wandſchaft und gleichſam das Gleichgewicht zerſetzend ein und »zieht zu ſich die verwandte Vorſtellung in Thätigkeit, oder pflanzt »ihre Bewegung auf ſie fort.« Weiterhin aber findet ſich Müller zu der Anerkenntniß gezwungen, daß dieſe Theorie der Anziehung nicht Alles erkläre, daß aus der ruhenden Intelligenz das Vorſtellen ſeine Nahrung erhalte und außerdem die beruhigten unbewußten Vorſtellungen nicht ohne kleine, dunkel bleibende Bewegungen ſeien. Er glaubt daher, zur Erklärung dieſer Bewegungen eine andere Anſicht aufſtellen zu müſſen (S. 531): »Es liegt »alſo in der Natur des Vorſtellens ein Fluß, indem die Span»nung über die früher beruhigten und im Gleichgewicht befindli»chen Vorſtellungen wie eine Welle weggeht, und es gerathen die »Vorſtellungen hierbei wie die Theilchen in einer fortlaufenden »Welle von einem Minimum in ein Maximum und wieder in »ein Minimum der Bewegung.« Joh. Müller bemerkt ſelbſt, es ſei dies nur ein von körperlichen Erſcheinungen hergenommenes Bild, aber es fragt ſich: hat dieſes Bild Wahrheit, dürfen wir uns die Vorſtellungen in ſolche mechaniſche Theilchen zerlegt denken?

Gehen wir auf die Grund-Thatſache zurück, die nicht abgeläugnet werden kann, daß die Vorſtellung eine Production zugleich der Seele und des Naturorganismus iſt, ſo zeigt ſich jenes Bild,

mögen wir die Vorſtellung als abgeſondert pſychiſche oder als abgeſondert phyſiſche vitale Action betrachten, auf gleiche Weiſe unberechtigt. Das geiſtige Weſen iſt, ſo weit es ſich vollendet hat, ein ungetheiltes, und eben ſo wenig kann die organiſch-natürliche Thätigkeit innerlich zu einer bloß mechaniſchen Bewegung herabſinken; dieſer Mechanismus hat ſein Gebiet nur in den unlebendigen, aufgelöſten Elementen. Nun iſt freilich auch die Vorſtellung als Vorgeſtelltes nach Außen Geſetztes ein einzelnes Element, aber das nach Außen geiſtig Geſetzte iſt nicht ein natürlich Aeußerliches, gehört nicht der Außenwelt als ſolcher an, und die Production deſſelben kann nicht bloß als äußerliche Bewegung gedacht werden. Die von Müller vorausgeſetzte Maſſe der ruhenden Intelligenz iſt ein hölzerner Stein, denn die Intelligenz iſt nur durch die That; als Maſſe laſſen ſich höchſtens ihre vereinzelten, zeitlichen Beſtimmtheiten betrachten. Und wenn das Vorſtellen aus dieſer Maſſe »ſeine Nahrung erhält,« wie kann es dann in einem bloß mechaniſchen Spannungs-Verhältniß zu derſelben ſtehen? ein Verhältniß, welches außerdem die geiſtige und organiſche Thätigkeit ausſchließt.

Noch negativer, abſtracter, unberechtigter führen Herbart und Stiedenroth die Bewegung der Vorſtellungen auf gegenſeitige Hemmung und Verdunkelung zurück. »Alle unſere Vorſtellungen,« lehrt Herbart II. 68, »bloß und lediglich darum, weil ſie in uns »beiſammen ſind, würden ein einiges, aus gar keinen Theilen »beſtehendes Ganze, gar keiner Abſonderung fähiges Object vor»ſtellen, und zwar eben ſowohl ein unzeitliches, als ein unräum»liches Object, wenn die bekannten Hemmungen und Gegenſätze »der Vorſtellungen nicht wären.« — Dieſe bekannten Hemmungen nun, welche in der Selbſterhaltung der Seelen-Monade gegen Anderes ihren Grund haben (Pſych. I. 56), ſind nach Herbarts Theorie das herrſchende und beſtimmende Princip der Vorſtellungen; alſo ein einzelnes Phänomen, welches in der natürlichen Production der Vorſtellungen ſeine Erklärung findet, wird zum Herrſcher erhoben. Fragen wir nämlich, worin dieſe Hemmungen ihren Grund haben, ſo lehrt Herbart I. 153: »Erſt in»dem die Vorſtellung in einem und demſelben Subject mit einer »andern ihr entgegen ſtehenden Vorſtellung zuſammentrifft, kommt »ihr die Activität, wodurch ſie über ſich ſelbſt hinausgeht. Sie »drängt die andere, weil ſie von der andern gedrängt wird; beide »aber drängen einander vermöge des unter ihnen entſtehenden Ge-

»genſatzes.« Sehr wohl! wie aber kommen beide zu dieſer Entgegenſetzung? Auf dieſe Frage bekommen wir bei Herbart nur die Antwort, daß ſie dieſelbe nur im Zuſammentreffen haben, alſo nur in beiden zuſammen liegen könne. Verhielte ſich dies ſo, ſo müßten beide Elemente des Gegenſatzes gehemmte und hemmende Vorſtellungen ſein und es wäre dann nicht zu begreifen, wie die eine wirkliche ſich von dieſer Hemmung befreite und zur bloß hemmenden ſich erhöbe. Offenbar aber dürfen wir hier, wie überall, nicht bei der einzelnen momentanen Erſcheinung ſtehen bleiben und müſſen auf das Subject zurückgehen, in welchem dies Hemmungs-Phänomen Statt findet, denn wenn die Thätigkeit eines Subjects, eines Organismus etwas erleidet, ſo darf ich den Grund nicht bloß in einem Einzelnen, Aeußern ſuchen.

Gehen wir auf den Begriff der Vorſtellung, als einer poſitiven begränzten Production, zurück, ſo wird uns die Urſache dieſer Hemmung begreiflich werden. Schon in der Wahrnehmung finden wir daſſelbe Phänomen. Wenn ich im Sehfelde mehrere Gegenſtände a, b und c wahrnehme, ſo kann ich dieſelben nicht alle zugleich in demſelben Moment mit gleicher Beſtimmtheit ergreifen, ſondern nur eins tritt beſtimmter hervor und die beiden andern zurück. Warum nun erſcheint b und c verdunkelt, während ich a aufmerkſam betrachte? Sollte die Wahrnehmung a auf die von b und c drücken oder vernichten wollen? Dazu läßt ſich kein Grund abſehen, vielmehr könnte die jetzt vorhandene wirkliche Thätigkeit von a aus erregend auf die beiden andern wirken. Der Grund liegt offenbar in der ſich ſelbſt endlich und im Einzelnen poſitiv begränzenden Thätigkeit der Seele; ſie kann in dem einzelnen Moment nicht Alles zuſammen auf gleiche Weiſe produziren, ſondern nur Eins vorzugsweiſe. Der Grund der erſcheinenden Hemmung liegt alſo in der That der Seele und die erdichtete Hemmung von Seiten der andern Beſtimmtheiten iſt, im Grunde betrachtet, eben ſo unnatürlich und abſurd, als wenn man behaupten wollte, jede einzelne Selbſtbewegung des thieriſchen Individuums ſei deswegen eine ſo oder ſo beſtimmte, begränzte, weil ſie durch andere mögliche Selbſtbewegungen gehemmt werde oder das Verdauungsorgan nehme nur ein beſtimmtes Maaß von Speiſen auf, weil es durch die noch übrigen gehemmt werde.

Nach Stiedenroth (Pſych. I. 65) verdunkeln ſich nur die conträren Vorſtellungen; die er aber als ſolche beſtimmt, ſind keine an-

dere, als ſolche, die, ihrer endlichen Beſtimmtheit nach, nicht zuſammen poſitiv produzirt werden können, z. B. zwei entgegengeſetzte Melodieen oder eine gegenwärtige und eingebildete Geſichtswahrnehmung. Offenbar verdunkeln ſich die beiderlei Beſtimmtheiten nur deswegen, weil die Seele in demſelben Moment nur in Einer Sphäre und in dieſer wiederum nur einen einzelnen Gegenſtand vorzugsweiſe beſtimmt produziren kann.

Hieraus folgt alſo, daß wir die elementariſchen Vorſtellungs-Prozeſſe nicht als aus einem ſolchen Mechanismus der Anziehungen, Spannungen, Hemmungen, Verdunkelungen u. ſ. w. hervorgehend betrachten können, daß wir vielmehr überall die poſitive Production in und aus dem Vorhandenen im Auge behalten müſſen. Eine ſolche poſitive Production iſt uns auch in jedem Moment ſchon gegeben in der dunklern oder hellern poſitiven Selbſt-Wahrnehmung. Da dieſe zugleich das Aeußere, Univerſelle begränzend umfaßt, ſo haben wir immer ein begränztes Feld der Wahrnehmung oder Vorſtellung vor uns. Die Wahrnehmungs-Sphäre erſcheint anſchaulich nur im Sehfelde, von dem im erſten Abſchnitt bereits die Rede war, allein ſie exiſtirt in der Seele auch für die andern Sinne, wenn gleich weniger objectiv. Und ein ſolches Wahrnehmungs-Feld exiſtirt auch für das Vorſtellen, obgleich für das vorſtellende Individuum nicht anſchaulich, weil es im Vorſtellen aufgeht und nicht die ganze Sphäre deſſelben zugleich überſchauend von ſich ablöſen und objectiviren kann. Am wenigſten kann dies geſchehen, wenn das Vorſtellen noch wenig entwickelt oder verworren iſt, wie denn überhaupt der Gegenſtand des Vorſtellens, das innerlich Subjectivirte und Objectivirte nicht ſo anſchaulich nach Außen projicirt wird. Deshalb iſt auch das Vorſtellungsfeld oft ſo ſehr verworren und veränderlich, z. B. in der ſogenannten Aſſociation. Indem wir nun zur Betrachtung der elementariſchen Prozeſſe der Reproduction und der natürlichen Production übergehen, müſſen wir den ideellen Ausgangspunkt derſelben im geiſtig produzirenden Subject, den ſubſtantiellen in den bereits produzirten und dunkel reproduzirten Beſtimmtheiten des Bewußtſeins und endlich die elementariſch gegebenen Beſtimmungen zwar unterſcheiden aber dieſelben ungetrennt im Auge behalten.

2. Die elementariſche Reproduction der Vorſtellungen.

Indem wir die Reproduction der Vorſtellungen im Allgemeinen betrachten, abſtrahiren wir zwar von den beſondern Beſtim-

mungen des Selbſtgefühls, nicht aber von dieſer Beſtimmung im Allgemeinen. Es tritt zwar im vorſtellenden Bewußtſein die Beziehung auf das Selbſt häufig zurück, indem die Seele überwiegend in der Production von objectiven univerſellen Beſtimmungen begriffen iſt. Dieſe haben wir bis jetzt ſich bilden ſehen, theils verknüpft in poſitiven Complexen von Dingen und lebendigen Weſen, theils geſondert in einzelnen Beſtimmtheiten als Eigenſchaft oder Thätigkeit. Dieſe Complexe enthalten aber ſehr verſchiedenartige Elemente, z. B. Empfindungen des Gemeingefühls, Sinnesempfindungen, wahrgenommene Bewegungen, Selbſtthätigkeiten, Lebensäußerungen u. ſ. w. Indem nun die Seele, von keinem Triebe oder Selbſtgefühl willkürlich bewegt, ſich der Production dieſer univerſellen Complexe und Elemente hingiebt, ſcheint ſie willkürlich das Einzelne zu durchlaufen; es zeigt ſich aber bei genauerer Betrachtung, daß hierbei eine gewiſſe Geſetzmäßigkeit Statt findet, welcher die Seele unwillkürlich gefolgt iſt. Man hat dieſe unwillkürliche Reproduction die Aſſociation der Vorſtellungen oder Ideen genannt; dieſe haben wir zunächſt zu betrachten. Die Reproduction erſcheint in derſelben gar nicht auf etwas Beſtimmtes gerichtet; die Seele erſcheint hier wahrnehmend im Vorſtellungsfelde. Im gewöhnlichen Vorſtellen aber bedarf das Individuum beſtimmter Reproductionen; man hat das Bewußtſein, in ſo fern es dies vermag, als ein beſonderes Seelenvermögen, als das Gedächtniß bezeichnet; wir haben zu unterſuchen, woran ſich dieſe ſubſtantielle Gegenwart des Bewußten, mag ſie unwillkürlich oder willkürlich ſein, knüpft. Tritt dieſe ergänzende Reproduction beſtimmt und bewußt, meiſtens auch willkürlich vor die Seele, ſo nennen wir dieſelbe Erinnerung, als ein Zurückführen zum Innern, d. h. als ein noch lebendigeres, alſo noch mehr innerliches Produziren des dunkel im Bewußtſein Geſetzten. Iſt aber das Einzelne aus dem Bereich der poſitiven Production geſchwunden, d. h. hat es ſich in und mit den ſpätern Productionen nicht reproduzirt, wodurch es als ein Todtes, Negatives abgeſchieden worden iſt, ſo nennen wir dieſen Secretions-Prozeß, der jedoch dem geiſtigen Subject als ſolchem nicht angehört, das Vergeſſen.

Wie die Production der Vorſtellungen nicht möglich iſt ohne Reproduction, ſo auch umgekehrt. Die Seele reproduzirt, genau betrachtet, nie ganz daſſelbe Phänomen, denn in den verſchiedenen Momenten tritt es in verſchiedenen Complexen, Sphä-

ren und in einer verſchiedenen Entwicklung des ganzen Bewußtſeins hervor, welche Veränderung indeß für das reproduzirende Bewußtſein unmerklich iſt.

a. Die unmittelbare unwillkürliche Reproduction oder die Aſſociation.

Die in der frühern Pſychologie ſchon aufgeſtellten bekannten Geſetze der Aſſociation der Ideen führen dieſelbe bekanntlich auf die Anziehung des Gleichen, Aehnlichen zurück. Hierbei bleiben im Weſentlichen auch die neuern Theoretiker ſtehen, indem ſie jedoch die Aehnlichkeit genauer zu beſtimmen ſuchen; ſelbſt nach Hegel (Encyklop. § 455) iſt die Intelligenz »Attractionskraft der »ähnlichen Bilder und die Aſſociation der Vorſtellung iſt Sub»ſumtion der Einzelnen unter eine Allgemeine, welche deren »Zuſammenhang ausmacht.« Daß der Begriff der Aſſociation nicht auf die Subſumtion hinweiſet und dieſe, wäre ſie auch nur »die der einzelnen Anſchauung unter ein Bild,« immer nur eine einzelne Sphäre der Aſſociation ausdrücken könnte, liegt am Tage. Indeß iſt Hegels Darſtellung hierüber ſo unbeſtimmt, daß Roſenkranz Pſych. 262 in der Aſſociation keine Geſetze, ſondern »eine »freie, unberechenbare Gruppirung, wie ſie das Weſen der Ge»ſelligkeit ausmacht, wo der Reiz der Wahlverwandſchaft und »Willkür die Gruppen in bunten Wechſel bindet und löſt,« bemerken will. Warum aber? Weil nach Roſenkranz und der Hegelſchen Philoſophie »im Vorſtellen überall Reflexionsbeſtimmun»gen zur Erſcheinung kommen müſſen« und demnach »alle meta»phyſiſchen und logiſchen Kategorieen auf die Ehre der Berück»ſichtigung Anſpruch machen können. Warum ſoll ich denn nicht »auch von der Qualität zur Quantität, von dem Weſen zur Er»ſcheinung u. ſ. w. übergehen dürfen?« — Offenbar aber iſt bei der Aſſociation nicht vom Dürfen und den willkürlichen bewußten Reflexionsbeſtimmungen die Rede, denn dieſelbe wird einzig und allein auf die unwillkürliche elementariſche Vorſtellung bezogen. Es hindert nichts, daß allerlei Kategorieen in die Aſſociation eingehen, und die gewöhnlichen Geſetze derſelben ſind weit davon entfernt, dieſelbe auf die Kategorie des Gleichen oder Aehnlichen beſchränken zu wollen; es ſoll ſich nur die Idee des Gleichen, Aehnlichen in den übrigens mannigfachen Reflexionsbeſtimmungen offenbaren, welche letztere überhaupt nicht als Princip hierbei anerkannt werden können. Nur zeigt ſich dieſe Theorie

der Anziehung des Gleichartigen unbeſtimmt und mangelhaft. Der Begriff des Gleichen oder Aehnlichen bleibt hierbei ganz unbeſtimmt. Beneke bemerkt in dieſer Beziehung Pſych. S. 76: »die Aehnlich»keit läßt ſich in Gleichheit und Verſchiedenheit zerlegen, wobei das »Verſchiedene mit dem Gleichen zugleich gegeben iſt und auch die »Gleichheit iſt in gewiſſem Maaße auf ein ausgedehnteres Zugleich »gegründet. Der Contraſt endlich möchte ſich wohl nur in Folge »der ihm zu Grunde liegenden Aehnlichkeit ſich als wirkendes »Princip erweiſen.« — Dehnen wir den Begriff des Gleichen ſo weit und unbeſtimmt aus, ſo zerfließt uns derſelbe und mit ihm der Begriff des Geſetzes überhaupt. Ueberhaupt aber iſt dieſe Theorie der Anziehung der Vorſtellungen nur ein roh und äußerlich aufgefaßtes Phänomen. Wie wäre es denkbar, daß eine einzelne Vorſtellung, die eben im vorigen Moment erſt attrahirt wurde, in dieſem Momente zum Anziehungs-Mittelpunkt würde? Warum entſtehen durch die Anziehung nicht beſtimmte Complexe? wir ſehen das Anziehende, ſobald das Angezogene herankommt, ſich verdunkeln und verſchwinden.

Richtiger ohne Zweifel wird von Stiedenroth und Joh. Müller die elementariſche Bewegung der Vorſtellungen als Spannung gedacht und von dem letztern die Verknüpfung auf Verwandſchaft zurückgeführt a. a. O. S. 531: »das folgende und vorhergehende »ſind ſich nämlich verwandt in Hinſicht des Inhaltes oder der »Theile, oder, wenn ganz heterogen, verwandt durch ein frü»heres gleichzeitiges Vorkommen in einer Sinnesanſchauung oder »durch eine früher ſtattgefundene Succeſſion. — Auch die Ge»genſätze ſind nicht ausgeſchloſſen. Denn die Contraſte ſind nicht »heterogen, ſondern gehören unter den Begriff des Verwandten.« — Auf ähnliche Weiſe Stiedenroth I. 72 ff., nur daß er die Verdunkelung auf die Gegenſätze zurückführt. Ueberhaupt aber behandelt Stiedenroth die Reproduction ſehr ſcharfſinnig, fleißig und ausführlich. Indeß die Principien des Zugleichſeins (im Bewußtſein) und der Gleichartigkeit bleiben auch hier zu unbeſtimmt, denn was wäre von dieſer Gleichartigkeit ausgeſchloſſen? Nicht der einfache Gegenſatz oder der ſogenannte contradictoriſche, denn dieſen ſetzt er ſelbſt als erſte Stufe der pſychologiſchen Aehnlichkeit (S. 60). Ausgeſchloſſen bleiben nur die »conträren Gegenſätze, die in einem »Gegenſtande nicht in derſelben Hinſicht zuſammentreffen können,« z. B. wer eine ferne Gegend vorſtellen will, meidet die gegenwärtigen Geſichtswahrnehmungen. — Es iſt aber klar, daß

daſs, was in ſo verſchiedenen Sphären liegt, daß es ſich gar nicht berühren kann, auch im Bewußtſein für einander ganz indifferent bleibt, alſo weder an der Aſſociation, noch an der Verdunkelung Antheil nehmen kann.

Auch das, was Herbart Allgemeines über die Verknüpfung der Vorſtellungen lehrt, bleibt unbeſtimmt; ſie geſchieht nach ſeiner Theorie auf zweierlei Weiſe (Lehrbuch zur Pſychologie 2. Aufl. 1834. S. 17): erſtlich »compliciren ſich die nicht entgegen»geſetzten (wie Ton und Farbe), ſo weit ſie ungehemmt zuſammen»treffen; zweitens verſchmelzen die entgegengeſetzten, ſo weit »ſie im Zuſammentreffen weder von zufälliger fremder, noch von »der unvermeidlichen gegenſeitigen Hemmung leiden.« Wir erhalten alſo bloß negative formale Beſtimmungen für die Complicirung (das Zugleich) und die Verſchmelzung, das Reflexionsprincip. Denn wie unbeſtimmt das Hemmungsprincip auch in der Rechnung bleibt, geht ſchon daraus hervor, daß (S. 11) »der »Hauptgrundſatz zur Beſtimmung der Hemmungs-Summe iſt, daß »man ſie als möglichſt klein betrachten müſſe, weil alle Vorſtel»lungen der Hemmung entgegenſtreben und gewiß nicht mehr als »nöthig davon übernehmen.« — Wenn dasjenige, worauf die Beſtimmung des Einzelnen beruht, nur ſo ganz allgemein als größere oder geringere negative Kraft veranſchlagt werden kann, wie kann da die Rechnung zu beſtimmten Reſultaten führen? oder man müßte denn ganz gewöhnliche Dinge für etwas beſonderes anſehen, wie Herbart zuweilen zu thun ſcheint, z. B. er fährt fort: »durch die wirkliche Rechnung erhält man das merkwürdige »Reſultat, daß zwar unter zweien Vorſtellungen eine die andere nie»mals ganz verdunkelt, wohl aber unter dreien oder mehreren ſehr »leicht eine verdrängt und ungeachtet ihres fortdauernden Strebens »ſo unwirkſam gemacht werden kann, als ob ſie gar nicht vor»handen wäre.« Solche »merkwürdige« Reſultate brauchen wir nicht erſt durch Rechnung zu erhalten und in der That erhalten wir ſie auch nicht durch Rechnung, wenn wir nicht anderwärtige factiſche Vorausſetzungen in dieſelbe hineintragen, die der Rechnung an ſich ganz fremd ſind. Die Rechnung kann nur hypothetiſch über unbeſtimmte Größenverhältniſſe uns belehren, nie über Facta weder der Natur noch des Geiſtes. — Uebrigens führt Herbart, wo vom Hervortreten der ältern Vorſtellungen bei neuen Wahrnehmungen die Rede iſt, Alles auf das unbeſtimmte Prin-

cip der Gleichartigkeit und Zurückdrängung des Entgegengeſetzten zurück (S. 21).

Auch Beneke unterſcheidet die Reproduction des unmittelbar Verbundenen (Pſych. § 100) und die durch innere Beſchaffenheit, Gleichartigkeit beſtimmte (§ 103). Dabei nimmt er an, »das »Subſtrat für die Ausgleichung der beweglichen Elemente bilden »nicht die Aggregate, ſondern die einfachen Spuren und deren »Vielräumigkeit,« die dadurch geſetzt wird, daß wir dieſelben ſehr oft gebildet haben und ſie in ſehr vielen Spuren gegeben ſind. Auf die größere Anzahl der einfachen Spuren wird daher ebenfalls die Stärke und Bedeutung der Reproduction zurückgeführt (§ 105). — Allerdings würden, wenn wir annähmen, daß alle übrigen Offenbarungen des Geiſtes als gleiche gegeben wären, die Quantität der einfachſten Elemente ebenfalls ſehr in Betracht kommen. Allein die bewußte Seele iſt nun einmal kein ſolcher gleichförmiger Mechanismus von gleichartigen innern Angelegtheiten, und es kommt bei der Reproduction wenig auf die Quantität, das Meiſte auf die Qualität der Spuren oder Angelegtheiten an, d. h. ſie werden reproduzirt nach dem Maaße ihrer Verknüpfung mit Elementen der idellen That, die im Bewußtſein vor ſich geht, und hierbei bilden nicht die urſprünglichen einfachſten Empfindungs- und Wahrnehmungs-Elemente das Subſtrat, ſondern die im Bewußtſein gegebenen poſitiven bewußten Bildungen (Vorſtellungen, Gefühle, Strebungen u. ſ. w.). Es wäre dies eben ſo, als wenn der organiſche Körper ſich reproduziren ſollte aus den einfachen unaſſimilirten Verdauungs-Elementen. Am wenigſten aber können wir Beneke folgen, wenn er (§ 121) durch das Geſetz der Anziehung des Gleichartigen außer der witzigen und Gedächtniß-Combination auch die Begriffs- und Urtheils-Bildung beſtimmt wiſſen will, da dieſelben doch offenbar nur durch höhere ideelle Organiſirung des Bewußten begriffen werden können.

Unterſcheiden wir zuerſt die relativ-ſelbſtſtändige Aſſociation, von der gewöhnlich die Rede iſt, von der untergeordneten, das gewöhnliche Vorſtellen begleitenden. Was die erſtere betrifft, ſo müſſen wir ſehr verſchiedene Stufen der Entwicklung unterſcheiden. Zuerſt knüpft ſich dieſelbe an die Wahrnehmung, an die in derſelben gegebenen actuellen Complexe, mögen dieſe nun der objectiven Gegenſtändlichkeit ſelbſt, oder einer

gewiſſen willkürlichen oder zeitlichen Folge ihre Entſtehung verdanken. Aus dem Wahrgenommenen und innerlich Erlebten bildet ſich die Seele vermöge ihrer Neigungen, Strebungen oder gewohnten Verhältniſſe zur Außenwelt allmälig gewiſſe bekannte Vorſtellungs-Felder, in welchen ſie ſich, wie in ihrer gewohnten Umgebung; geiſtig bewegt. In dieſem ihrem Eigenthum ſchweift die Seele gewiſſermaßen umher ohne Wahl und Willkür, allein auch in dieſem unwillkürlichen Thun wird ſie ihre geiſtige Natur, ſo weit ſie eben entwickelt iſt, darſtellen, ſie wird, wie ſie ſelbſt innerlich ein in ſich vollendetes Ganze produzirt, ſo auch ein ſolches möglichſt in den einzelnen Beſtimmungen zu produziren ſuchen. Da nun die Seele in jedem Moment von einer gegebenen Beſtimmtheit aus produzirt, ſo wird die allgemeine Regel der Aſſociation die ſein, daß ſie das ihren momentanen Beſtand und Zuſtand Ergänzende vorſtellend bildet. Die beſtimmte Aſſociation aber hängt ganz von der vorherrſchenden Richtung der Seele ab: die Aſſociation kann mehr im rein Univerſellen, Objectiven, oder im Individuellen, Subjectiven ſich bewegen, jedoch keins von beiden ganz ohne das Andere. Denn aus dem individuellen Selbſt iſt die Aſſociation von Anfang an; es möchte ſich aber auch ſchwerlich nachweiſen laſſen, daß ſie lange an bloß objectiven Elementen fortgeht; das Selbſtgefühl mit dem ganzen Beſtande ſeiner Gefühle, Neigungen, Strebungen u. ſ. w. iſt im Hintergrunde und greift, hinter dem Vorhange unſichtbar, in das Schauſpiel der objectiven Production ein. Da machen ſich eingeſchlummerte Wünſche und Neigungen geltend, die wir beſeitigt glaubten und erzeugen unwillkürlich die ihnen entſprechenden Vorſtellungen. Ueberwiegend jedoch kann die aſſociirende Vorſtellung auch eine Zeit lang in Ergänzung bekannter Vorſtellungsſphären verweilen. Das durch die That der Wahrnehmung Verknüpfte, die Complexe, aſſociirt die Seele in dem Maaße als es innerlich lebendig aufbewahrt iſt. Am wenigſten verweilt die Aſſociation lange bei dem, was das Bewußtſein innerlich durch die Reflexion zu einem Ganzen verknüpft hat. Dies ſind zunächſt die elementariſchen Gegenſätze. Zwar iſt die Entgegenſetzung, wie wir oben ſahen, ſchon in der Wahrnehmung thätig, noch beſtimmter tritt ſie im Vorſtellen heraus; jedoch in dieſem unmittelbaren, nicht bewußten Vorſtellen (d. h. das Vorgeſtellte iſt auch hier bewußt, nicht aber das Vorſtellen) iſt die Seele noch überwiegend in der poſitiven Anſchauung begriffen. Dies Reflexions-Moment

wird nur dann ſeinen ſchwachen elementariſchen Einfluß geltend machen können, wenn ſowohl das Selbſtgefühl, als die Lebendigkeit der actuellen Production ebenfalls ſehr zurückgetreten ſind, aber dann verweilt dennoch die Seele nicht lange bei dieſen Reflexionspunkten und knüpft eine neue poſitive Reihe an; die Reflexions-Momente alſo, in ſo fern ſie für ſich in der Aſſociation hervortreten, bilden nur die Uebergänge und auch bei dieſen iſt wohl meiſtens unmerklich das Selbſtgefühl wirkſam. In der Aſſociation der Gegenſätze ſtrebt die Seele unwillkürlich das elementariſche Ganze der Reflexion zu produziren. Meiſtens aber haben die Gegenſätze einen tiefern Einigungsgrund im Selbſtgefühl, z. B. die zuſammengehörigen Töne; wovon im letzten Abſchnitt dieſes Theils die Rede ſein wird. Auch bei der Aſſociation des Aehnlichen iſt nicht an eine Anziehung der einzelnen Vorſtellungen unter ſich zu denken; die Seele ſelbſt zieht unwillkürlich das heran, was im Bewußtſein Ein Ganzes bildet. Zwei ähnliche bewußte Gegenſtände exiſtiren, in ſo fern ſie eben ähnlich ſind, nur als Ein geiſtiger bewußter im Ganzen des Bewußtſeins, im Gedächtniß; kein Wunder, daß ſolche Vorſtellungen ſich gegenſeitig hervorrufen.

Die Aſſociation erſcheint in ſehr verſchiedener Entwicklung bei Kindern, Ungebildeten, Gebildeten. Bei den Kindern, ſo wie auch in allen ſpäter zu betrachtenden Zuſtänden des Traumes u. ſ. w., wo das höhere Selbſtgefühl wieder zum natürlichen herabſinkt, iſt es überwiegend die Lebenskraft, welche ihr Spiel in die bewußten Beſtimmungen miſcht und daher oft das Heterogenſte verknüpft. Ueberhaupt gewährt die Lebendigkeit die natürliche Baſis für die Aſſociation, ſie giebt ihr entweder einen feſten oder einen ſchwankenden irren Gang, eine heitere oder düſtere Farbe u. ſ. w. Bei höher Gebildeten wird auch die Aſſociation mehr productiv und bildet aus den vorhandenen reproduzirten Elementen neue geiſtige Gebilde. So aſſociirten ſich z. B. bei Göthe viele ſeiner dichteriſchen Bildungen. Den Gegenſatz hierzu bilden die durch Reflexion oder ſubjectiv erzeugten Aſſociationen des Humoriſten, eines Triſtram Shandy, welche das Verſchiedenſte durcheinanderwürfelt aber hier befinden wir uns zugleich in einem höhern Gebiete.

Die Aſſociation erſcheint nicht ſelten auch in der Begleitung des gewöhnlichen Vorſtellens. Dieſe mehr natürliche, elementariſche Production verſchwindet gewöhnlich neben der lebendigern durch das Selbſt beſtimmten, gewollten; läßt aber die Herrſchaft

des höhern Selbſt nach, ſo erlaubt ſie ſich Eingriffe, die, wie ſchon Locke bemerkt, den Meinungen und Urtheilen etwas Sonderbares, Extravagantes, Verrücktes geben. Am gewöhnlichſten und ſtärkſten bemerken wir dieſelbe, wenn wir lange oder angeſtrengt mit etwas beſchäftigt geweſen ſind: es ſind dann oft die ſinnlichen Nachbilder des Wahrgenommenen oder Vorgeſtellten. Sehr lebhaft können auch die Bilder zurückgedrängter Begehrungen unſere gewöhnlichen Vorſtellungsfelder umſchweben; denn immer ſtrebt die Seele, das individuelle Ganze darzuſtellen und auch dem Unterdrückten ſein Recht zu verſchaffen. Wie aber die Seele aus dem Ganzen des Bewußtſeins das Einzelne zu reproduziren vermag, das haben wir zunächſt genauer zu erwägen.

b. Das Gedächtniß.

Was die Seele geiſtig in ſich trägt, das muß ſie auch vorſtellend im Einzelnen reproduziren können und umgekehrt ſetzt das Factum des Reproduzirens dieſe geiſtig ſubſtantielle Gegenwart des Einzelnen in der Seele voraus, die wir Gedächtniß nennen. Roſenkranz ſieht in demſelben (Pſych. 256): »einen Abgrund »als ideelle Räumlichkeit der Intelligenz, in deſſen Tiefe Bilder »auf Bilder ſich einhüllen können,« und »die Reproduction wird da»durch vermittelt, daß der Inhalt des Bildes uns zum zweiten»mal als Anſchauung entgegen kommt.« Sehr wohl! wie aber wird dieſe Vermittelung vermittelt? denn ein Entgegenkommen aus einem Abgrunde und aus einer Einhüllung von Bildern iſt doch in der That keine Kleinigkeit! Mag nun der abſolute Begriff ein ganz eigenthümliches wunderliches Abgrunds-Gedächtniß haben: vom gewöhnlichen kann dies nicht gelten; denn bildlich läßt ſich die Reproduction nur denken in einer wirklichen Vorſtellung; folglich kann die einzelne Vorſtellung nicht in der Form der Bildlichkeit aufbewahrt bleiben, ſondern nur als Element des Ganzen, bildlos, in der That des Bewußtſeins geiſtig mitgeſetzt; aus dieſer bildloſen geiſtigen Reproduction im Ganzen geſchieht die bildliche Reproduction des Einzelnen, indem die Seele, poſitiv produzirend, zum Einzelnen ſich wendet.

Das Object iſt daher auch nicht vergeſſen, wie Roſenkranz lehrt, wenn das Bild nicht gegenwärtig iſt, denn dieſer Zuſtand iſt keine »nächtliche Einfachheit der Intelligenz,« kein finſterer Hades, in welchem die Geiſter der Objecte weſenlos umherſchweben. Allerdings tritt das bewußte Object durch die einzelne Re-

production in ein helleres Licht, jedoch nicht aus dem abſoluten Dunkel der Vergeſſenheit, ſondern nur aus dem Schatten der nach anderer Richtung gewendeten Reflexion. Das Vergeſſen hat zwar, wie Stiedenroth umſichtig bemerkt (I. 82), mehrere Stufen: die erſte das Zurücktreten der Vorſtellung, die zweite die Beruhigung derſelben u. ſ. w.: beide Stufen aber, bemerkt er mit Recht, werden im gemeinen Leben nicht durch Vergeſſen bezeichnet. Hätten wir alles das vergeſſen, was in einem beſtimmten Moment die Seele nicht aufmerkend vorſtellt, ſo müßten wir oft in einem Grade von Selbſtvergeſſenheit leben, wie derſelbe doch wirklich nicht Statt findet. Der Begriff des Vergeſſens umfaßt nur das, was das Bewußtſein in ſeiner Einzelnheit von ſich abgeſondert hat, was alſo die Seele entweder für einen beſtimmten Moment oder überhaupt nicht mehr reproduziren kann, was alſo auch im Ganzen des Bewußtſeins nicht Element iſt. Wie aber kann das Bewußtſein etwas von ſich abſondern, was es einmal ergriffen hatte? Dies wird ſich ergeben, wenn wir erſt genauer die That der Reproduction betrachtet haben.

Die Vorſtellung, haben wir oben geſehen, wird auch im Naturorganismus realiſirt und geſetzt; folglich wird die Lebendigkeit deſſelben auch auf die Realiſirung der Reproduction einwirken. An einen beſtimmten Sitz des Gedächtniſſes im Gehirn zu denken, iſt unſtatthaft und die Erzählungen vom Verlieren eines gewiſſen äußerlichen Theiles des Gedächtniſſes, z. B. der Subſtantiva oder der Zahlen, ſind Fabeleien. Nur mittelbar hemmen Körperzuſtände die Thätigkeit der Seele, indem ſie nämlich ſich ſelbſt in der Empfindung reflectiren und die freien auch im Naturorganismus zu realiſirenden Actionen, Vorſtellungen nicht aufkommen laſſen, alſo durch poſitive Einwirkung, Action. Im gewöhnlichen Zuſtande erſcheint allerdings die Thätigkeit des lebendigen Naturſubjects bei der Vorſtellung als »organiſche Begleitung,« wie Stiedenroth ſie nennt, aber dieſe in ſich ſelbſtſtändige Lebendigkeit kann in ihrer Sphäre ſo herabgedrückt oder übermäßig erregt ſein, daß in dieſer Erſtarrung nichts und in der übermäßigen Lebendigkeit nur Phantasmen erzeugt werden können.

Nichts deſto weniger iſt das gute Gedächtniß vorzugsweiſe durch die geordnete Seelenthätigkeit beſtimmt. Es kann nur reproduzirt werden, was vorher geiſtig produzirt, aufgefaßt wurde. Soll nun etwas längere Zeit im Gedächtniß fortbeſtehen, ſo muß es, wenn nicht zeitlich im Einzelnen reproduzirt, doch fortdauernd

in der Totalität des Bewußtſeins mitgeſetzt ſein. Es kommt alſo beim Behalten einer Sache auch viel auf das objective Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen, was das Subject in ſich trägt, an. Was ein ſubjectives Intereſſe hat, wird auch im Einzelnen oft reproduzirt werden; was ein ſolches nicht hat, wird dem Bewußtſein nur in dem Maaße bleiben, in welchem es in der objectiven Organiſation des Ganzen integrirendes Element iſt; z. B. gewiſſe Kenntniſſe im Zuſammenhang mit andern behält man leicht, weil ſie mit den andern oft reproduzirt werden; wogegen Wahrnehmungen ohne Zuſammenhang mit einem Gemüthsintereſſe oder dem objectiven Ganzen unſeres Bewußtſeins, auch wenn ſie ſehr deutlich geweſen ſind, leicht der Vergeſſenheit anheim fallen, weil die Seele, die ihrer nicht bedarf, ſie der That nach nicht reproduzirt und beſtimmter organiſirt. Denn die Reproduction iſt zugleich immer eine weitere Organiſation; das vorgeſtellte Object wird immer mehr mit andern Compleren oder Reflexions-Totalitäten in Verbindung gebracht und eben dadurch beſtimmter ausgebildet und öſter reproduzirt. Hierbei kommt nun Alles auf die innere Intenſität der Reproduction an; iſt der Kreis der Reproduction ſehr weit und umfaſſend, ohne daß ein lebendiges Intereſſe, eine Idee dieſe poſitive Maſſen zu einer Totalität verknüpfte, ſo kann nicht viel reproduzirt werden und das meiſte wird vergeſſen, wie ſich dies bei Gelehrten ſo häufig findet. Die Jugend und die Ungebildeten dagegen haben gewöhnlich ein beſſeres Gedächtniß, weil die Sphäre der Reproduction enger und durch Gemüthsintereſſen belebt, folglich auch beſtimmter zu einem Ganzen organiſirt wird. In der Kindheit iſt aus derſelben Urſache das Gedächtniß ſchnell und leicht, aber nicht dauernd. Der Kreis der Wahrnehmung und Vorſtellung iſt hier noch enge, die Lebendigkeit des Naturſubjects ungeſchwächt und die Auffaſſung auf ihrer Stufe beſtimmt, aber ſie iſt nicht tief; das kindliche Sebſtgefühl wendet ſich ſpielend nach andern Sphären, wodurch denn beſonders die mehr univerſellen Poſitionen leicht wieder verſchwinden. Da die Organiſation der Empfindungen und Wahrnehmungen beim Kinde noch ſo oberflächlich, elementariſch iſt, ſo iſt es auch das Gedächtniß; es vergißt bald wieder, was es nicht oft wiederholen muß. In der erſten Jugend iſt daher das Gedächtniß am treuſten; bei zunehmendem Alter werden die Vorſtellungskreiſe immer mehr erweitert, das Selbſtgefühl und Gemüth zerſplittert ſich in verſchiedene Beſtrebungen und ſo erſtarren denn viele Sphären

deſſelben nach und nach (und daher unbewußt) in Vergeſſenheit; das Gedächtniß wird jetzt dem Verſtande unterthänig, d. h. die Reproduction knüpft ſich immer mehr an die beſtimmte Auffaſſung und Organiſation. Der Greis behält faſt gar nichts mehr, als was mit ſeinen eigenen Gedanken und Strebungen gegeben iſt oder zuſammen ſtimmt.

Wenn man alſo hauptſächlich zwiſchen einem Namen- und einem Sachen-Gedächtniß unterſcheidet, ſo läßt ſich dieſe Differenz auf die eben bezeichnete Entwicklung des Gedächtniſſes zurückführen: das Namen-Gedächtniß iſt das elementariſche, oberflächliche, leichte der Kindheit, was ſich indeß, beſonders bei Sanguinikern, auch oft in das ſpätere Alter fortſetzt; das Sachen-Gedächtniß iſt das ſubſtantielle des Verſtandes und reifern Alters, was jedoch auch in der erſten Jugend bei guten Anlagen ſchon ausgebildet wird, da es am meiſten an geordnete willkürloſe Reflexion ſich knüpft. Phantaſiereiche Leute oder gar Phantaſten haben daher neben einer übrigens energiſchen Reproduction doch oft ein ſchlechtes Gedächtniß. Nun treffen wir aber auch zuweilen auf Gedächtniſſe, die faſt Alles behalten ohne alle Reflexion (ſ. Beiſpiele in Schuberts Geſchichte der Seele). Wie ſollen wir uns dies erklären? Stiedenroth bemerkt hierüber ſehr einſichtig (S. 121): »Zweierlei wird hierzu erfordert: 1) eine große Gleichmäßigkeit und »Angemeſſenheit der organiſchen Begleitung, alſo mit Ausſchluß »eines hinderndern Gemeingefühls und einer übertriebenen Reiz»barkeit.« — Daher ſchwächen bekanntlich Spirituoſa das Gedächtniß, und die guten Gedächtnißköpfe waren meiſtens, wie Schubert bemerkt, tapfere Waſſertrinker. Jedenfalls iſt ein ungeſchwächtes Nervenſyſtem und Geſundheit bei einem ſolchen Gedächtniß Grundbedingung. Dazu kommt nun 2) (nach Stiedenroth) »die Objec»tivität, für die ſchon jene Begleitung förderlich iſt, weil ſie nicht »auf die Subjectivität zurückführt.« Dieſe Objectivität knüpft ſich, wie wir ſpäter ſehen werden, beſonders an leidenſchaft- und affectloſe Gemüthstriebe, aber ſie reicht nicht hin, um jene Gedächtniß-Virtuoſen zu begreifen, welche Tauſende von einzelnen Worten nach einander reproduziren konnten, oder die Rechenkünſtler, deren Operationen das leichte Feſthalten ungeheurer Zahlen vorausſetzen. Dieſe ſind nur zu begreifen durch die fortſchreitende Gewöhnung und Uebung der Seele, aus ſich ſelbſt in eine gegebene beſtimmte Objectivität überzugehen; je beſchränkter dieſe iſt, deſto ſicherer und umfaſſender werden ſich bei ſonſt gleichen Um-

ſtänden die Reproductionen ausbilden laſſen. Daher ſind denn auch die Gedächtniß-Künſtler meiſtens beſchränkt an Urtheil, an Verſtand, obgleich dies bei begabten Subjecten keineswegs nothwendig damit verbunden iſt; vielmehr ſetzt im Allgemeinen ein gutes Gedächtniß eine geordnete gute Reflexion voraus und dieſe wird ihrerſeits, durch ein gutes Gedächtniß gefördert, nur ſicherer fortſchreiten.

Roſenkranz unterſcheidet nach Hegel als verſchiedene Stufen des Gedächtniſſes das auswendig behaltende, welches die Sache im Namen behält, das reproductive, welches ihn in der Identität mit ſeiner Bedeutung hervorruft und endlich das mechaniſche Gedächtniß, welches letztere nach Hegel und Daub (Anthropologie S. 271) »das formelle Aufheben des Widerſpruchs »der Vorſtellung und ihres Zeichens und ſomit des Namens und »der Sache iſt.« Indeß auch auf der erſten Stufe iſt das Gedächtniß nicht Feſthalten des bloßen Namens ohne ſeine Bedeutung; nur iſt die Bedeutung noch irgend eine oberflächliche, weil die Intelligenz, das Selbſtgefühl noch wenig entwickelt iſt. Das Gedächtniß iſt nicht urſprünglich und durchaus an den Namen geknüpft, denn auch die Thiere haben Gedächtniß ohne Reproduction der Namen, und die geiſtige That der Reproduction liegt wie oben gezeigt, über der Reproduction des Bildes und ſomit auch des Namens. Der Name, das Wort tritt nur als Symbol bei der weitern Entwicklung des Bewußtſeins ein und erſt dann heftet ſich die Reproduction der Sache an den Namen, an das ſymboliſche abgekürzte Bild der Sache, denn daß im Namen die Intelligenz die Sache »ohne alle Bildlichkeit« beſitze, wie Roſenkranz lehrt (Pſych. S. 300), iſt eben ſo undenkbar, als daß ſie innerlich geiſtig an den Namen geknüpft ſei. Der Name »iſt« nicht die Sache, wie ſie im Geiſte vorhanden iſt, ſondern in dieſem iſt ſie als ideelle poſitive That vorhanden, deren Symbol der Name iſt; hierin liegt kein Widerſpruch und das mechaniſche Gedächtniß hat daher keinen Widerſpruch aufzuheben und dieſes iſt keineswegs die höchſte Stufe deſſelben, ſo daß, wie Roſenkranz (a. a. O S. 303) lehrt, die Intelligenz »in ganzen Reihen von Wör»tern das Beſtimmende wäre,« oder (S. 259) »die Kraft ihres »Zuſammenhaltes.« Die Intelligenz wird erſt auf der höhern Stufe der Organiſirung die Kraft des Zuſammenhaltes, wo dann das Gedächtniß in bewußte Erinnerung übergeht, von der Einiges hier beizubringen iſt, obgleich ſie eigentlich erſt der ſpätern Entwicklung, mithin dem folgenden Abſchnitt, angehört. Das wirkende

Princip im mechaniſchen Gedächtniß aber iſt die That der Gewöhnung, Uebung, Fertigkeit; wir können einen mechaniſchen Gedächtnißkram nicht viel anders als eine durch Gewohnheit allmälig eingeübte äußere Bewegung des Wahrgenommenen betrachten.

c. Die willkürliche Reproduction und die Erinnerung.

Die Erinnerung iſt Reproduction einer Wahrnehmung oder Vorſtellung mit Bewußtſein und zwar ſo, daß die Reproduction unwillkürlich geſchehen iſt, und wir jetzt im Gegenſtande einen ſchon bekannten anerkennen, oder ſo, daß er nur dunkel als Element des Ganzen im Bewußtſein geſetzt iſt und wir denſelben nun willkürlich zum hellern Licht des Bewußtſeins zurückführen und alſo erinnern wollen. Die Erinnerung, das bewußte Ergänzen des Vorhandenen, ſetzt daher eine höhere Entwicklung des Bewußtſeins voraus, das Bewußtſein iſt bei ihr nicht mehr im Object verſenkt, ſondern erhebt und bewegt ſich frei über demſelben; das Bewußtſein muß im Gedächtniß ſchon eine bedeutende Selbſtbeſtändlichkeit erlangt haben, ehe es dieſer freien Bewegung und Ablöſung des Einzelnen fähig iſt. Zuerſt tritt dieſelbe nur für einzelne, beſonders lichte Momente hervor. Selten geht die Erinnerung tiefer in die Kindheit zurück, als bis zum ſechſten, fünften, vierten Jahre, weil bis dahin die Seele noch zu ſehr im Object verſenkt iſt. Wieland und Voß u. A. erzählen Erinnerungen aus ihrem zweiten Lebensjahre und ſo mögen bei begabteren Menſchen einzelne Lichtmomente aus dieſer Ferne hervorblitzen. Wie ſehr die Erinnerung an das freie Selbſtbewußtſein geknüpft iſt, ſehen wir auch an den Phänomenen des Traumes; ſelten träumen wir ſo lebhaft, daß wir den Traum ſpäter in die Erinnerung zurückrufen können, wenn wir nicht ſogleich nach dem Erwachen ihn einigermaßen reproduzirend auffaſſen; auch von den Viſionen des Hellſehens und Nachtwandels bleibt für das Bewußtſein keine Erinnerung zurück; weil es ſich hier nicht frei über dem Gegenſtande bewegt. Auch das, was wir bei übrigens wachem Zuſtande in zerſtreuten Momenten denken und thun, was alſo vom Bewußtſein als ſolches nicht aufgefaßt wird, verſchwindet mit der That ſelbſt aus dem Bewußtſein. So ertappen wir uns oft bei Zerſtreuung oder anderweitiger Vertiefung, daß wir uns im nächſten Moment nicht erinnern können, was wir gethan, an welchen Ort z. B. wir etwas gelegt haben. Wir ſuchen dann die Erinnerung

zu vollziehen durch **Beſinnung** auf den Gegenſtand, d. h. durch mittelbare Reproduction, indem wir uns rückwärts vom Bekannten aus dem Unbekannten nähern, indem wir uns vorſtellen, was geſchehen ſein muß und auf dieſe Weiſe den dunkeln Schatten, der im Bewußtſein geblieben iſt, zurückrufen. Wir verweiſen hierüber auf Stiedenroth (I. S. 188 ff.), der auch dieſen Theil der Reproduction ſehr ſorgfältig und lehrreich behandelt.

Zu den Formen der willkürlichen Reproduction gehört auch die **künſtliche Gedächtnißbildung**, die **Mnemonik**, welche indeß nie zu ſonderlichen praktiſchen Reſultaten geführt hat. Die willkürliche Reproduction knüpft ſich ganz an die Geſetze der unwillkürlichen. Alle Gedächtnißkunſt muß darauf hinausgehen, das zu Behaltende an das Bekannte und Ganze möglichſt feſt anzuknüpfen, ſo daß es entweder beſonders oder im Ganzen oft reproduzirt wird. Die Mittel, wodurch wir dies erreichen können, ſind ja nach der gegebenen Individualität des Bewußtſeins und nach den verſchiedenen Gegenſtänden und Sphären ſo verſchieden, daß ſich darüber ſchwerlich etwas praktiſch Allgemeines aufſtellen läßt. Was wir erinnern wollen, dem müſſen wir erſt im Innern eine beſtimmte ſichere Exiſtenz geben; eine beſtimmte klare Auffaſſung, d. h. Einfügung in das Ganze, iſt vor allen Dingen nöthig und dann Wiederholung. Iſt das Object ein Aeußerliches, ſo müſſen wir in der Reflexion es an ein Innerliches feſtzuknüpfen ſuchen.

Eine höhere Form der Erinnerung iſt die **Vertiefung**, welche nicht bloß dadurch geſchieht, wie Herbart lehrt (Lehrbuch zur Pſych. S. 167), »indem einige Vorſtellungen nach einander »in gehöriger Stärke und Reinheit (möglichſt frei von Hemmun»gen) ins Bewußtſein gebracht werden;« vielmehr führt uns dieſelbe zu Vorſtellungen, welche ganze Sphären des Bewußten oder möglichſt das Ganze, den Mittelpunkt des Bewußtſeins ausdrükken, ſonſt wäre ja das Bewußtſein nicht tiefer in das Selbſt gelangt, z. B. eine durchaus klare energiſche Reproduction von abſtracten Reflexions-Elementen iſt keine Vertiefung. Wie uns die Beſinnung auf das extenſive Ganze führen ſoll, ſo die Vertiefung auf das intenſive Bewußte: durch beide zuſammen wird die Erinnerung vollendet und durch ſie gelangt die Seele zum klaren Selbſtbewußtſein.

3. Die im Naturſubject gebundene Production der Vorſtellung oder das Phantaſiren.

Wie das höher entwickelte Selbſtgefühl in den Affecten wiederum der natürlichen Lebendigkeit anheim fällt, ſo auch kann die Vorſtellung, oder vielmehr das Vorgeſtellte, wiederum als Empfundenes, Wahrgenommenes reproduzirt werden, wenn die natürliche Lebendigkeit antagoniſtiſch gegen das Bewußtſein erregt wird. Dies geſchieht nun im Allgemeinen auf zweierlei Weiſe: 1) indem das wache Bewußtſein periodiſch oder in Krankheiten zurücktritt im Schlaf, Traum, Nachtwandel, Somnambulismus und Delirien; 2) indem durch die Gefühle und Affecte die Lebendigkeit auf Einen Punkt concentrirt, und dieſelbe auf dieſe Weiſe antagoniſtiſch gegen das Ganze erregt wird. In den erſtern Zuſtänden iſt das Bewußtſein meiſtens bis zum natürlichen Selbſtgefühl herab gedrückt, hier wird alſo das Vorgeſtellte nicht als Bewußtes reproduzirt, ſondern nur als äußerliche Erſcheinung, Phantasma. Von hier aus aber giebt es Uebergangszuſtände zum wachen Bewußtſein, in welchen die Phantasmen nach und nach in mehr oder weniger bewußte Phantaſien übergehen. Die Zuſtände des Affects dagegen drücken das Bewußtſein höchſtens in einzelnen Momenten bis zu Phantasmen herab, wie z. B. der Schreck, der Zorn; ſie beſtimmen mit den Gefühlen das Phantaſieleben. Wir müſſen alſo die Phantasmen ſehr genau von den Phantaſien unterſcheiden. Joh. Müller betrachtet die Phantasmen als Wirkungen der Vorſtellungen auf den Organismus, als Sinnesempfindungen aus innern Urſachen ohne äußere erregende Objecte (a. a. O. S. 562, 563). »Der Vorgang bei den Phantasmen,« lehrt er (S. 569), »iſt der umgekehrte der objectiven Sinneserſcheinungen: bei dem objectiven Geſichtseindruck werden Theilchen der Retina im thätigen Zuſtande räumlich neben einander »vorgeſtellt, bei dem ſubjectiven Geſichte ruft das Vorgeſtellte die »Zuſtände der Netzhauttheilchen oder des Nervus opticus hervor. »Die Wirkung des räumlichen Organs auf die Seele mit Vor»ſtellung von nebeneinander in dem einen Fall und die Wirkung »der Vorſtellung vom Räumlichen auf das räumlich ausgedehnte »Organ im zweiten Fall ſind gleich wunderbar und daher »die Viſion nicht wunderbarer, als das tägliche Sehen.« — Die Phantasmen können zuerſt unmöglich bloß Wirkungen der Vorſtellungen auf den Organismus ſein, denn in dieſem Falle

müßten ſie bloß organiſche Actionen ſein, ſie ſind aber offenbar zugleich der Seele angehörig; es ſind vielmehr umgekehrt Wirkungen des Organismus an den Vorſtellungen. Sie ſind aus demſelben Grunde auch nicht bloß Zuſtände des Geſichtsſinnes; die Traumbilder und Viſionen, die Müller zu den Phantasmen rechnet, führen nicht nur Sinnesempfindungen, ſondern auch die mannigfaltigſten Actionen des menſchlichen Lebens und des Geiſtigen vor die Seele. In den Phantasmen erſcheint das Geiſtige zur Dignität des Sinnlichen herabgeſunken, aber ſie ſind nicht ein bloß Sinnliches. Die Möglichkeit, daß die Vorſtellungen zu ſinnlichen Phantasmen herabſinken, liegt darin, daß auch die erſtern reale bildliche Productionen ſind, welches aber im wachen Seelenleben zurücktritt, indem es der Beziehung, der Reflexion im Ganzen untergeordnet iſt. Im wachen Zuſtande kann die Seele die Lebenskraft nicht ſo auf Einen Punkt, auf Eine Vorſtellung ſich concentriren, weil ſie in freier Bewegung das Ganze des Bewußtſeins der Vorſtellungen, Wahrnehmungen, Empfindungen u. ſ. w. umfaſſen muß; in ſolchen Zuſtänden aber, wo die Lebenskraft durch das plaſtiſche Leben herabgedrückt oder auf einzelnen Punkten krankhaft erhöht iſt (Delirien, Rauſch) vermag die Seele ihre gewöhnlichen Productionen nicht mehr auszuführen, nicht mehr frei bewegend zu geſtalten; ihre Offenbarungen werden deshalb in den Antagonismus verflochten, ſie werden bloß in der rohen Natürlichkeit reproduzirt und reflectiren ſich nur im dumpfen Selbſtgefühl, welches der Seele allein übrig geblieben iſt. Wie könnte auch die Vorſtellung als ſolche Phantasmen hervorbringen, oder darin übergehen? eben ſo wenig als das ſtärkſte Gefühl in Affect übergehen kann, eben ſo wenig kann die am meiſten energiſche Vorſtellung in ein Phantasma übergehen, wenn nicht das gewöhnliche Einigungsverhältniß der Seelenoffenbarung mit der Belebung ganz umgeändert iſt. Nach Müllers dualiſtiſcher Theorie müßte das Phantasma doppelt produzirt werden: einmal als Vorgeſtelltes und dann mittelbar in der Sehſinnſubſtanz. In der Schrift über die phantaſtiſchen Geſichtserſcheinungen drückt dies Müller ſo aus (S. 19): »wirkt das exaltirte Phantaſtikon auf »die ruhende dunkle Sehſinnſubſtanz, erregt das erregte Phanta»ſtikon die letztere, ſo werden die ſonſt ſchlechthin nur eingebil»deten Dinge innerhalb ihrer im Sehfeld gedachten Grenzen auch »leuchtend und farbig.« Allein eine ſolche zwiefache Production iſt gegen alle Analogie und Geſetze des organiſchen Lebens, denn

wo fänden wir eine ſolche Trennung der ideellen Thätigkeit in Inneres und Aeußeres? Die Erregung des Phantaſtikons und der Sehſinnſubſtanz iſt in Einem untheilbaren Act verknüpft und geht nicht von dem erſtern aus, auch nicht von der Seele allein, ſondern von der Seele in dieſem beſtimmten thatſächlichen Einigungs-Zuſtande mit der Belebung. Schon die Vorſtellung ſetzt das in der Seele geiſtig Organiſirte zugleich in den Sinn, denn in der Vorſtellung ſchaut die Seele das in ihr vorhandene Subject-Objective außer ſich an. Im Vorſtellungsbilde tritt dies Setzen in den Sinn ſchon beſtimmter hervor, indem die Seele hier auf ein Einzelnes ſich vorzungsweiſe fixirt. Im Phantasma erreicht dies ſeinen höchſten Grad, weil die Seele ganz in dieſem einzelnen Bilde aufgeht. Wie die Vorſtellungen, ſo treten auch die Phantasmen vorzugsweiſe im Geſichtsſinne hervor, allein ſie ſind nicht darauf beſchränkt, ſondern erſtrecken ſich auch über die übrigen Sinne und Empfindungen und über die weitern organiſirten Bildungen der Seele, ſo daß keineswegs der Nervus opticus allein der Schauplatz des Phantasma iſt; das ganze frühere Seelenleben tritt in die Phantasmen ein, herabgedrückt freilich aus ſeiner Idee oder Geiſtigkeit, aber dennoch eben ſo wenig als der Affect, bloß ſinnlich, denn wie könnte ſich ſonſt das Subject lebhafter Traumbilder und der Hallucinationen im Wahnſinn ſpäter erinnern?

Nur indem wir das Seelenleben in dieſer unzertrennlichen Einigung mit dem Naturleben betrachten, werden uns auch jene Erſcheinungen des Traumlebens und Hellſehens begreiflich werden, die man von der einen Seite läugnet, weil ſie nicht in die abſtracte Theorie ſich einfügen wollen, von der andern Seite aber überſchätzt, weil man ſie ohne Theorie aus der maaßloſen Uebertreibung des gewöhnlichen Bewußtſeins aufnimmt. Daß dieſe Zuſtände nicht als bloße Negation des Wachens zu betrachten ſind, leuchtet ein, wenn man erwägt, daß alles wirkliche Bewußtwerden aus der Einigung des geiſtigen mit dem Natur-Subject hervorgeht, daß alſo aus der veränderten Einigung beider auch veränderte poſitive bewußte Bildungen hervorgehen müſſen, daß bei erhöhter Lebendigkeit und Fixirung des Bewußtſeins auf Einen Punkt Offenbarungen zum Vorſchein kommen können, deren das wache reflectirende Bewußtſein nicht fähig wäre. Aber darum ſind ſolche Zuſtände nicht über den des wachen Bewußtſeins zu ſtellen. Weit entfernt daß, wie man behauptet, die Seele hier von den Banden des Körpers gelöſt wäre, iſt ſie gerade hier ſo-

wohl an die Lebendigkeit des Nervenſyſteins überhaupt, als an eine beſtimmte Sphäre der Objectivität gebunden; ſie bewegt ſich nicht frei in und über ihrer Subſtanz (Selbſtbeſtändlichkeit). Ferner iſt zu beachten, daß die Seele das Neue und ſcheinbar Höhere doch nur aus der vorhandenen Selbſtbeſtändlichkeit des Bewußtſeins, aus der lebendigern Durchdringung derſelben hervorruft. Man hat einen Beweis für die höhere Dignität dieſer Zuſtände, beſonders des Hellſehens, daraus führen wollen, weil in denſelben die Seele über den Reichthum des wachen Bewußtſeins gebiete, dieſes aber von jenen erhöhten Zuſtänden nichts feſtzuhalten vermöge. Allein es iſt unwahr, daß auch in den höchſten Zuſtänden jener Art die Seele ganz über den Inhalt des wachen Bewußtſeins gebietet, ſie iſt in denſelben immer auf einen einzelnen Punkt, eine einzelne Sphäre fixirt und ſchaut dieſelbe nicht im Ganzen, ſondern nur in ihrer Einzelheit lebendiger an; ſie kann ſich nur langſam und allmälig von Gegenſtand zu Gegenſtand bewegen, und den erſten, nachdem ſie zum zweiten übergegangen iſt, nicht mehr feſthalten und vergleichen, wie das wache Bewußtſein. Daß aber aus allen ſomnambulen und Nervenzuſtänden dem wachen Bewußtſein keine Erinnerung verbleibt, iſt eben ein Beweis für die geringere Dignität dieſer Zuſtände. Was wahrhaftes Eigenthum der bewußten Seele geworden iſt, kann ihr nicht wieder verloren gehen und jede höhere Offenbarung iſt nur dadurch eine ſolche, daß das Höhere That wird und in die actuelle Entwicklung, in die Innerung und Erinnerung übergeht; das, was einem Traumbilde gleich verſchwindet, kann kein höherer Seelenzuſtand geweſen ſein, ſonſt wäre es auch in dem Selbſt aufgenommen und feſtgehalten worden.

Betrachten wir nun etwas genauer dieſe poſitiven Zuſtände, ſo wollen wir die zwei bezeichneten verſchiedenen Reihen derſelben unterſcheiden: die einen, in welchen das Bewußtſein ganz gebunden erſcheint und die Vorſtellungen, wenn ich ſo ſagen darf, phantasmirt ſind: hierzu gehören die Delirien der Fieberkranken, die Hallucinationen und Illuſionen der Wahnſinnigen und der Berauſchten und die Traumbilder des Schlafs und gewöhnlichen Traums, ſie treten aber auch für Momente in das wache Bewußtſein ein, als Phantome, Geſpenſter, Phantasmagorien u. ſ. w. In den Zuſtänden der zweiten Art oder den Uebergangszuſtänden zum wachen Bewußtſein erſcheint das Bewußtſein nur theil-

weiſe gebunden, wobei die Vorſtellungen nur phantaſirt, alſo ſeelenhafter ſind, und deshalb ſelbſtbeſtändlicher an einander geknüpft erſcheinen: die Seelenthätigkeit tritt hier auf Einen Punkt concentrirt hervor: hierzu gehören die Erſcheinungen der leichtern Träume, des Schlafwandels und des ſomnambulen Hellſehens. Hieran reihen ſich dann weiterhin im wachen Bewußtſein die Einbildungen des Affects und die Viſionen.

I. Das Phantaſiren im niedrigſten gebundenen Zuſtande oder die Bildung der Phantasmen.

Die Phantasmen als Reflexe von körperlichen Reizen und Affectionen gehören nicht mehr in die Pſychologie, da ſie nichts Seelenhaftes zum Gegenſtand haben. Zuerſt wenden wir uns zu denen, die durch krankhafte organiſche Zuſtände an den Vorſtellungen hervorgebracht werden; hierauf zu denen des Schlafs und Traumes und endlich zu den momentanen des wachen Bewußtſeins.

a. Phantasmen der Kranken und Wahnſinnigen.

Die Delirien der Fieberkranken müſſen ſehr wohl von den ſogenannten Hallucinationen und Illuſionen der Wahnſinnigen unterſchieden werden: die Phantasmen der Delirien ſind acute, momentan erregte, die der Wahnſinnigen ſind chroniſche, allmälig gebildete und entwickelte. Im Delirium tritt das im höchſten Grade ein, was Reil die Gedankenflucht oder Ideenjagd genannt hat. Die Lebendigkeit der Production iſt hier ſo heftig, daß ſich das Einzelne nicht mehr im Ganzen reflectiren kann, folglich das Geiſtige zurücktritt. Es laſſen ſich hierbei viele Grade beobachten. Zuerſt iſt nur die Fixirung der Aufmerkſamkeit gehindert und es findet noch eine rege Wahrnehmung und Vorſtellung Statt und daher auch Selbſtbewußtſein. Zuletzt iſt, vermöge des Antagonismus der innern organiſchen Erregung, aller Verkehr mit der Außenwelt bei offenen Sinnen abgeſchnitten; die überreizte Lebenskraft ſpielt dann maaßlos mit den Bildern der Vorſtellungen und Wahrnehmungen und bildet bald Phantome der Affecte und Leidenſchaften, bald wirft ſie gleichgültige Vorſtellungen in ein verworrenes Gemiſch. Zu unterſcheiden von dieſen Zuſtänden wild phantaſtiſcher Bewegung ſind die Phantasmen und Phantaſien der Wahnſinnigen; die meiſtens auf gewiſſe Leidenſchaften und Affecte zurückgehen, deren ſubſtantielle Entſtehung erſt ſpäter erörtert werden kann; hier nur Einiges, was die elementariſche Erſcheinung derſelben betrifft.

Der berühmte Esquirol unterſcheidet ganz richtig die Hallucinationen und die Illuſionen, je nachdem nämlich die Phantasmen an Vorgeſtelltes, Seelenhaftes, oder an Wahrgenommenes, Empfundenes anknüpfen. Was die letzteren betrifft, ſo hat z. B. der Kranke einen gewiſſen Schmerz an einem innern Organ und glaubt darin ein Thier zu fühlen, was ihn peinigt, oder ein Kavallerie-Offizier ſieht in den Wolken ein Armee-Korps, welches Napoleon anführt: Esquirol giebt dreierlei Urſachen der Illuſion an: Veränderung der Sinne, Verletzung der Nerven und ein anomaliſcher Zuſtand des Gehirns (ſ. Ueberſ. von Bernhard I. S. 121). Allein hierdurch wird pſychologiſch nichts erklärt. Die Hauptſache iſt wohl, daß der durch krankhaft organiſche und leidenſchaftliche Bewegungen belebte Naturorganismus den Belebungen durch die äußere Welt nur unvollkommen geöffnet iſt; die Aufnahme des Sinnes-Eindrucks erfordert ein momentanes Hingeben des Naturorganismus an dies Einzelne, mit möglichſter Unterdrückung oder Nicht-Aufmerkſamkeit auf anderweitige innere Belebung. In der Geiſteskrankheit aber lebt die Seele nicht mehr der gemeinſamen ſubject-objectiven Welt, ſondern in einer fortdauernden Unruhe von innern Bewegungen; daher wird denn der unvollkommene Sinneseindruck in die innere, eben vorhandene leidenſchaftliche Bewegung aufgenommen und zu einem Element derſelben umgewandelt, denn, wie früher gezeigt worden iſt, nicht der Sinn bildet die Wahrnehmung, ſondern die Seele in der Totalität der vorhandenen Poſitionen. Bei der Illuſion findet alſo Richtung des Bewußtſeins auf ein Aeußeres Statt, aber eigentlich keine Wahrnehmung, ſondern eine unmittelbare Falſch-Nehmung. Nicht alſo die äußern Sinne ſind die wahren Ausgangspunkte der Illuſionen, wie Esquirol behauptet (S. 122), ſondern die Seele in der Selbſtbeſtändlichkeit ihrer innerlichen, bloß ſubjectiven Empfindungen. Im geringern Grade und momentan rufen bekanntlich auch Affecte und Leidenſchaften Illuſionen hervor.

Die Hallucinationen unterſcheiden ſich nach Esquirol von den Illuſionen dadurch, daß bei denſelben Alles im Gehirn vorgeht, die Sinne ihre Function nicht ausüben. Hier iſt alſo die innerliche, leidenſchaftliche und organiſche Belebung ſo energiſch, daß das Bewußtſein gar nicht mehr der Außenwelt ſich zuwendet; ſie möchten deshalb im Ganzen wohl mit einem höhern Grad des Wahnſinns verknüpft ſein, wie denn auch Esquirol bemerkt, daß

ſie kein günſtiges Zeichen der Heilung ſeien, ſo lange ſie nämlich fortdauern. Was die von dem Hallucinirenden geglaubte Realität ſeiner Einbildungen betrifft, ſo iſt ſie nicht mit Esquirol der Gewohnheit zuzuſchreiben (S. 115), denn die Gewohnheit bedarf ſelbſt der Erklärung und warum wird ſie zuweilen aufgehoben? Das Außerſichſetzen iſt eben nichts anders, als die Form des Wahrnehmens und Vorſtellens und geſchieht alſo auch, obgleich minder beſtimmt, in der Hallucination, denn das Subject iſt nicht im Stande, das Einzelne in einer andern bewußten Totalität zu reflectiren als in derjenigen, welche es nun eben in ſich produzirt trägt. Im gewöhnlichen Zuſtande des Bewußtſeins wird der einzelne vollendete Act ſogleich wieder reproduzirt und im ganzen Bewußtſein reflectirt, ob auch das Reſultat mit dieſem zuſammenſtimme, aber der Wahnſinnige iſt durch die unruhige oder durchaus ſchlaffe Bewegung der Vorſtellungen hieran gehindert, wenn auch das beſſere Bewußtſein des Ganzen in lichten Augenblicken ſich regt. »Oft,« erzählt Esquirol, »hat er, gleich dem Träumenden das Bewußtſein der Hallucination, ohne ſich davon losreißen zu können, — aber er iſt nie darüber erſtaunt.« — Wir ſehen hieraus, daß das Objectivſetzen von den Hallucinirenden nicht ſo beſtimmt geſchieht, als wir es uns in dieſelben hineindenken. Das wahnſinnige Bewußtſein folgt hier denſelben Geſetzen, wie die Entwicklung des Bewußtſeins überhaupt: es ſetzt die Geſtalten und Actionen wirklich, weil es dieſelben nur momentan in dieſer Unmittelbarkeit reflectirt, und ſie nicht der Subject-Objectivität oder der ganzen Selbſtbeſtändlichkeit ſeines Innern gegenüber ſtellen kann, alſo im Allgemeinen aus derſelben Urſache, warum wir auch den Gebilden des Traums Wirklichkeit verleihen.

b. Die Phantaſiebilder des Traums.

Wird in den Delirien, Hallucinationen und Illuſionen das Bewußtſein durch die überreizte Heftigkeit der ſubjectiven Lebendigkeit aus der gemeinſamen menſchlichen Welt vertrieben, ſo geſchieht dies im Schlaf und Traum durch die periodiſch von dem Antagonismus des vegetativen Lebens herabgedrückte Lebendigkeit; in einem auf dieſe Weiſe erſtarrten Empfindungs-Organismus kann die Seele nicht mehr ihre Thätigkeit actuell vollziehen. Die Urſache des Schlafs iſt nicht die Abſchließung des Subjects durch die erſtarrten Sinne von der Außenwelt, ſondern dieſe Abſchließung iſt eine Folge oder einzelne Offenbarung jener univerſellen

Erſtarrung. Schlaf und Traum ſind wohl nie ganz von einander zu trennen, denn das dumpfe Selbſtgefühl, zu welchem im tiefen Schlafe die Seele hinabſinkt, iſt nie ohne alle Bewegung und Reflexion ſeines Inhalts: dies lehrt ſowohl die Erfahrung, als die Vernunft. Viele bekannte Phänomene zeigen dies aufs Deutlichſte, ja ſogar, daß das Selbſtgefühl im Schlaf der Aufmerkſamkeit fähig iſt, z. B. daß man zu einer beſtimmten Zeit, wenn man etwas Wichtiges treibt, erwachen kann, daß der Müller bei dem Stillſtand ſeiner Mühle erwacht, daß Manche beim Erlöſchen ihres Nachtlichtes wach werden u. ſ. w. Und wie ſollte auch das Selbſtgefühl von einem abſoluten Nullpunkte ſich wieder erheben! Nur iſt freilich die Thätigkeit nicht bedeutend genug, als daß ſie vom Selbſt appercipirt werden könnte.

Im Traume tritt die Bewegung des Bewußtſeins ſchon objectiver hervor; in dieſem Uebergangszuſtand zum Wachen ſind die verſchiedenſten Grade der Entwicklung möglich; er iſt deshalb von ſehr verſchiedener pſychiſcher Dignität, allein wie gering auch ſonſt der geiſtige Gehalt ſein möge, ſo tritt doch immer das perſönliche Selbſtgefühl theilnehmend auf. Zum weſentlichen Merkmal des Traums gehört nach Burdach (Phyſiologie III. 476), daß die ſubjective Thätigkeit unſerer Seele als objectiv erſcheint, indem das Wahrnehmungsvermögen die Production der Phantaſie ſo auffaßt, als ob es ſinnliche Rührungen wären. Das letztere iſt offenbar eben dadurch bedingt, wodurch auch die Objectivität oder geglaubte Realität der Hallucinationen beſtimmt iſt, durch die geringe Reflexionskraft und überwiegende natürliche Productionskraft des Selbſt. Auch hier vermag das Selbſt, auf beſtimmte Punkte lebendig concentrirt, das vorhandene Einzelne lebendig anzuſchauen, aber nicht in der Subject-Objectivität des Bewußtſeins, worüber dieſes deprimirte Selbſt nicht mehr gebietet, zu reflectiren. Das Traum-Selbſt könnte man vergleichen mit einem einfachen Bauer, der plötzlich an die Spitze eines großen Staates geſtellt würde. Er ſtaunt das Einzelne an, weiß das Ganze nicht zu überſehen, wirft die Elemente durcheinander um ein Ereigniß nach ſeinem Sinne zu geſtalten u. ſ. w., kann aber dabei auf ſeine Weiſe recht verſtändig verfahren. Immer aber iſt es die Seele auf einer geringern Entwicklungsſtufe, welche in der Einigung mit dem Körper den Traum produzirt. Wenn daher Burdach den Traum definirt als »die in freiem Spiel ſich »ergehende Lebendigkeit der ſenſibeln Centralpunkte als des Uror-

»ganes,« ſo iſt hiermit pſychologiſch nichts geſagt, denn der Traum iſt nicht bloß Lebendigkeit, er iſt weſentlich Seelen-Offenbarung. Daher auch Joh. Müller (phantaſtiſche Geſichtserſcheinungen sub 5) ganz falſch in den Traumbildern nichts anders ſieht, als »die leuchtende Phänomene, welche vor dem Einſchla»ſen bei geſchloſſenen Augen in der Sehſinnſubſtanz erſcheinen.« Dieſes ſind, wie bereits bemerkt, nur organiſche Phantasmen; das Traumbild aber iſt eben ſo wenig als die Vorſtellung bloß im Sehſinne, da Seelenthätigkeiten aller Art im Traume vorkommen können. Von Gruithuiſen hat das Verdienſt, auf die Sinnes-Affectionen im Traum genauer aufmerkſam gemacht zu haben, aber er ging viel zu weit, indem er behauptete, nicht die Seele oder der Menſch träume, ſondern die einzelnen Sinne (ſ. Beiträge zur Phyſiologie und Heautognoſie. 1812). Was aber die einzelnen Sinne betrifft, ſo ſind ſie der vorſtellenden, der höhern Thätigkeit der Seele untergeordnet. Joh. Müller behauptet, es werde überhaupt alles Vorgeſtellte ins Sehfeld verſetzt. Dies iſt aber nur ſcheinbar, weil der Geſichtsſinn bei weitem der objectivſte, univerſellſte iſt: Es wird nicht leicht etwas vorgeſtellt, worin nicht auch das Geſehene Hauptelement wäre, aber die Thatſachen der durch die andern Sinne vermittelten Wahrnehmungen und die des innern Lebens können wir nicht ins Sehfeld ſetzen. Die Geſichtsanſchauung iſt im Traumbild, wie im Leben die überwiegende, aber auch im Traume iſt die Seele nicht dem bloßen Geſichtseindruck hingegeben, z. B. wenn wir eine Landſchaft ſehen, ſo reproduziren wir nicht ein bloßes Geſichtsfeld; wir ſehen vorſtellend viele Gebilde unſerer Seele hinein. Auch wenn unſer Selbſt als wollendes im Traum gar nicht thätig iſt, ſo tritt es doch immer mehr oder weniger mit ſeinen Begehrungen, Wünſchen, Neigungen hervor und übernimmt in dieſem Schauſpiel ſelbſt eine Rolle entweder als Mitſpieler oder als Zuſchauer. Es können allerdings Träume von einzelnen Sinnen aus erregt werden, z. B. eine Wärmflaſche am Fuß verurſacht den Traum eines Ganges auf den Aetna; das Einſchlafen eines Armes das Traumbild eines läſtigen Nachbars; ein Nadelſtich das eines Mörders u. ſ. w., aber auch dann iſt es die Seele, welche ſelbſtthätig aus dem Vorrath ihrer Anſchauungen eine Production geſtaltet und in dieſer dem äußern Eindruck eine Stellung anweiſet, ſ. Beiſpiele von merkwürdigen Träumen bei Abercrombie (inquiries concerning the intellectual powers), Burdach, Schubert u. A.

Man könnte elementariſche und ſubſtantielle Träume unterſcheiden, d. h. ſolche die uns eine Reihe mehr oder weniger unverknüpfter Traumbilder liefern, wie es bei den meiſten gewöhnlichen Träumen der Fall iſt, und ſolche, die dem Wachen näher ſtehen und in welchen die höhern Seelenthätigkeiten ein in ſich zuſammenhängendes vernünftiges Gebilde ſchaffen. Auf die letztern, die eigentlich merkwürdigen, werden wir weiter unten zurückkommen, nachdem wir zuvor betrachtet haben

c. die Phantaſiebilder der Wachen und Geſunden.

Auch hier müſſen wir die bloßen phantaſtiſchen Geſichtserſcheinungen oder die ſogenannten Phantaſien und Phantaſiegeſtalten, Phantome unterſcheiden von der Viſion, die einer höhern Seelenentwicklung angehört, unter deren Begriff aber die neuern Phyſiologen nicht ſelten alles hierher Gehörige zuſammenfaſſen. Die niedrigſte Stufe bilden wohl die ſogenannten Gedächtnißbilder, welche durch lang anhaltende intenſive Beſchäftigung mit einem Gegenſtande entſtehen, beſonders durch Anſchauung von Naturgegenſtänden, welche ſogar nach Esquirol (I. S. 117) bis zu Hallucinationen übergehen und zwar nicht ſelten. Ferner können durch heftige Affecte, beſonders Schreck, Phantaſiebilder entſtehen, deren man nicht wieder los werden kann, wie dies bei nervenſchwachen Perſonen eine gewöhnliche Erſcheinung iſt, z. B. der Anblick hingerichteter Verbrecher. Der berühmte Pascal ſah bekanntlich ſtets einen Abgrund vor ſich, nachdem er an einem ſolchen der Todesgefahr mit genauer Noth entgangen war. Graf Tilly beſchreibt in ſeinen Memoiren genauer einen ganz ähnlichen Fall, den wir mittheilen, weil dies Buch nicht leicht in die Hand unſerer Leſer gelangen möchte. Er war ungefähr 10 Minuten lang von einem wilden Pferde um die Feſtungswerke von Brüſſel am Boden geſchleppt worden, kam in den nächſten 24 Stunden kaum zu ſich und beſchreibt den darauf folgenden Zuſtand ſo: »Mein Bett ſchien mir von ſechs Pferden gezo»gen, und ich wendete mich auf einem engen Kreiſe am Rande ei»nes Abgrundes um; weſſen ich mich aber immer mit Erſtaunen »erinnere, iſt, daß ich in dieſem phyſiſchen und maſchinenartigen »Zuſtande auch noch trotz des wiedererlangten Gebrauchs der Ver»nunft blieb, dieſe konnte jener ziehenden Aufregung nicht Mei»ſter werden, welche mich immer auf dem Rande eines Abgrunds »im Galopp hinfahren ließ; und doch miſchte ſich kein Schrecken des

»vorgegangenen Unfalls in dieſen unfreiwilligen Zuſtand. Ich rich»tete mich zum Sitzen auf und betrachtete den Fußboden — und »im Augenblick nachher führten mich meine geſchloſſenen Augen »wieder auf den ganzen Aberglauben jenes ſchrecklichen Wahnſinns.« Wir ſehen hier aufs Deutlichſte die Einigung des Bewußtſeins mit dem lebendigen Subject, in deſſen Empfindungsſyſtem dieſe organiſchen Erſchütterungen fortwirkten, von welchen das bewußte Subject nur durch den Gegenreiz einer lebendigen äußern Wahrnehmung befreit werden konnte.

Zu dieſer Klaſſe der Phantasmen gehören ferner die Phantome der Furcht, beſonders in den Kinderjahren bei der Dämmerung, ferner die Vorſtellungen der Geſpenſter und Geiſter beim Volke; woraus in Verbindung mit dem religiöſen Glauben Dämonen und Teufel hervorgehen. Die Bilder geliebter verſtorbener Perſonen erſcheinen uns gewöhnlich nur im Traum; es kommen aber auch viele Fälle vor, daß ſie ins wache Bewußtſein hineintreten (ſ. Beiſpiele bei Abercrombie und Schubert), wenn in der Einſamkeit Gram und Sehnſucht unausgeſetzt auf Anſchauung des Gegenſtandes der Liebe gerichtet ſind; hierher gehören auch die Heiligen-Erſcheinungen ſchwärmender Mönche (ſ. Zimmermann über die Einſamkeit und Görres Geſchichte der Myſtik), die jedoch die Ausbildung gewiſſer Vorſtellungen, Ideen und Gemüthszuſtände vorausſetzen. Hier kann alſo den Phantasmen eine höhere Wahrheit zu Grunde liegen, die nämlich der religiöſen Ideen, in welchem Fall die Erſcheinung mehr den Charakter der religiöſen Viſion annimmt. Wir dürfen nicht mit Joh. Müller behaupten: phantaſt. Geſichtserſch. S. 69: »Die Geſpenſter »und Dämonen aller Zeiten, die göttlichen Viſionen der Asceten, »die Geiſtererſcheinungen des Magikers, die Traumobjecte und »Phantaſiebilder der Fiebernden und Irren ſind eine und dieſelbe »Erſcheinung. — In allen dieſen Erſcheinungen ſehen wir die Ge»bilde unſerer eigenen Sinne draußen, nicht anders wie wenn wir »das Adergewebe der Netzhaut im ſubjectiven Verſuch draußen zu »ſehen glauben. So kommt es dahin, daß wir an unſern Selbſt»erſcheinungen uns begeiſtern, daß wir ſie anbeten, daß ein Geiſtes»vermögen vor den Producten des andern ſich entſetzet.« Hier ſehen wir den idealiſtiſchen Naturalismus der Sinnes-Theorie in potenzirter Geſtalt in das höhere Seelenleben eindringen. Müller kennt keine Objectivität des Geiſtigen; nur die Seele iſt der abſtracte Punkt als Subject, der alle dieſe wunderlichen Phantasma-

gorien des Geiſtigen in unſern Sinnen hervorruft. Als ob die Idee Gottes in den Offenbarungen des religiöſen Gemüthes ein bloß ſubjectives, natürliches Gebilde unſeres Sinnes wäre! Als ob ein Geiſtesvermögen für ſich etwas ſchaffen könnte! Als ob jede höhere Erſcheinung durch die Naturthätigkeit unſerer natürlichen Organe allein ſich kund geben könnte! (S. 62). Als ob nicht die Seele in ideeller Gemeinſchaft mit der göttlichen Offenbarung und Gott dieſe höhern Bildungen entwickelte! Haben alſo auch die Viſionen der Asketen etwas bloß Subjectives, Unwahres, ſo iſt dieſer Irrthum doch nur an der Wahrheit, eine Verzerrung der Wahrheit der göttlichen Selbſtoffenbarung in der Seele. Allerdings gehört jene gewöhnliche Viſion eigentlich dem Heidenthum oder einem niedern Entwicklungszuſtand der Religion an, in welchem Gott noch nicht im Geiſte und in der Wahrheit geſchaut wird, aber als bloße Sinnesproductionen würden die Viſionen und die hieran ſich knüpfenden weiterhin in der Reflexion entwickelten mythologiſchen Anſchauungen der Völker, ſelbſt für die Pſychologie, ganz unerklärliche Phänomene ſein. Das Göttliche wird in der Viſion noch in endlicher Geſtalt wahrgenommen, aber es liegt doch dabei das Geiſtige der Idee zum Grunde. Ein weit niederer Grad der religiöſen Viſion, oder vielmehr ganz davon verſchieden iſt die magiſche, wie ſie, z. B. bei den mongoliſchen Schamanen, vorkommt, welche theils durch künſtliche Reizmittel erzeugt wird, theils einem ausgearteten und niedern Entwicklungszuſtande der religiöſen Idee angehört.

Selten und merkwürdig ſind die Phantaſiegeſtalten von Perſonen bei wachem Bewußtſein, von geſunden Menſchen ohne allen Affect, wovon Joh. Müller a. a. O. sub 11 und Abercrombie p. 349 ff. Beiſpiele anführen. Nervenverſtimmungen mögen dabei immer im Spiele ſein, aber hiermit iſt die Sache nicht erklärt. Jedenfalls aber treten ſolche Erſcheinungen wohl nur auf, wenn die Seele ſonſt nicht ſich beſchäftigt oder beſchäftigen kann und bei gewiſſen Erregungen des Nervenſyſtems, z. B. beſonders durch den Gebrauch von Opium, Laudanum u. ſ. w.; die Seele erſcheint hier plötzlich in einer träumeriſchen Productivität, die wir in ihrer Beſtimmtheit eben ſo wenig als die verwirrten Träume ſelbſt erklären können, weil ſie tief unter dem Gebiet des gewöhnlichen Bewußtſeins in einer Sphäre niederer organiſcher Productivität liegt, wohin das wache Bewußtſein mit der Reflexion nicht eindringen kann.

II. Das gebundene Phantaſieleben in höherer ſubſtantieller Entwicklung.

In den Phantasmen erſcheint das Bewußtſein momentan an ſeine Production gebunden und gleichſam wie betäubt mit ſeiner Production ſtille zu ſtehen, und wenn es weiter geht, ſo produzirt es einen ähnlichen Zuſtand, der mit dem frühern in keinem innern bewußten Zuſammenhang ſteht. Sehr verſchieden hiervon ſind die Seelen-Zuſtände, worin die einzelnen elementariſchen Offenbarungen ſich zu einem Ganzen vereinigen; hier kommen bewußte Erſcheinungen zu Tage, deren ſelbſt das wache Bewußtſein nicht fähig iſt. Es gehören hierzu: a. der oben bezeichnete höhere Traum, woran ſich der Schlafwandel reiht, b. der Somnambulismus oder das ſogenannte magnetiſche Hellſehen in ſeinen beſſern klarern Erſcheinungen, c. die Phantaſien des wachen Bewußtſeins, worunter ſich beſonders das zweite Geſicht (second sight) und die Ahnungen auszeichnen.

a. Das höhere Traumgeſicht und der Schlafwandel.

Beides ſind analoge Zuſtände des auf einen Punkt fixirten Bewußtſeins; nur iſt bei dem erſtern die Seele in der Richtung auf das Erkennen begriffen, im zweiten auf eine Bewegung, Handlung, eine Differenz, die ſchon im gewöhnlichen Traume ſich findet, aber dort weniger hervortritt.

Was das erſtere betrifft, ſo iſt es gar nicht wunderbar, daß die Seele, nachdem durch den Schlaf friſche Lebendigkeit des Naturorganismus zurückgekehrt iſt, auch vor dem Erwachen, d. h. ehe ſie wieder frei mit der Außenwelt verkehrt, ſich in einzelnen Gegenſtänden ihrer Triebe, Neigungen, Strebungen u. ſ. w. vertiefen und deshalb poſitiver geiſtiger Productionen fähig iſt, zu welchen ſie im wachen Bewußtſein nicht gelangen konnte. Indem hier die productive Kraft des Bewußtſeins ſich auf ein Einzelnes concentrirt, gewinnt ſie eine intenſive Lebendigkeit, deren das wache, zwiſchen Wahrnehmungen und Vorſtellungen getheilte, ſchwankende Bewußtſein nicht fähig iſt. Ferner verdeckt die einſeitige Reflexion uns oft manche Sphären des Bewußten und Wirklichen, die der rückſichtslos-geradezu gehende Traum aufdeckt; oft macht er heimliche Triebe und Neigungen geltend, die das wache Bewußtſein nicht aufkommen ließ. Der Traum kann daher, vorſichtig benutzt, zu unſerer Selbſtkenntniß dienen; er kann uns auch ob-

jectiv auf gewiſſe Seiten einer Sache aufmerkſam machen, die unſerer Reflexion entgingen oder unſerm Gedächtniß entſchwunden waren. Denn da der mehr oder weniger einſeitige Gang des wachen Bewußtſeins beſonders in gebildeten gelehrten Menſchen bei Weitem nicht die ganze Subſtanz des Bewußtſeins zur Vorſtellung bringt, ſo kann der Traum hierin eine ergänzende Rolle ſpielen und dabei auf Reproductionen gerathen, die zufällig für unſer Thun ſehr wichtig ſind. Sehen wir auch von den vielen Fabeleien ab, ſo giebt es doch genug verbürgte Träume von ſolcher Art. So erzählt Abercrombie a. a. O. einige verbürgte Fälle. Ein Freund von ihm hat eine ausbezahlte Summe von 6 £. nicht notirt und ganz vergeſſen; er quält ſich beim jährlichen Rechnungsabſchluß mit dem Deficit längere Zeit, bis er endlich in einem Traum den Vorfall des Ausbezahlens deutlich und richtig reproduzirt. So auch ein anderer in der folgenden Nacht. Ein anderer Fall aus den Waverley novels, wo Jemand durch einen Traum von ſeinem Vater auf einen wichtigen gerichtlichen Act aufmerkſam gemacht wird, wovon er im Wachen durchaus ſich nichts erinnerte, obgleich es ihm ſein Vater in früherer Zeit geſagt haben mußte; ſein erſcheinender Vater beſchreibt ihm ein beſonderes verabredetes Wahrzeichen ganz genau, was er dem bezeichneten Advokaten in Erinnerung bringt, was richtig befunden wird und wichtige Folgen hat.

Eben ſo finden wir, daß die intenſiv auf die Sache gerichtete Seele Zuſtände der Zukunft concipirt, welche eintreffen. Zunächſt gehört hierher die Reflexion der körperlichen Zuſtände anfangender Krankheiten. Wir laſſen hierüber einen Arzt ſprechen: **Virey des moeurs et de l'instinct des animaux I. 491: Nous trouvons souvent dans le sommeil l'annonce ou l'indication de l'état du corps, ce qui est la voix manifeste de l'instinct. Il est certain, que nos impressions internes étant plus facilement apperçues dans le silence et dans l'absence des impressions externes, elles se représentent fort bien dans plusieurs rêves; ainsi l'inflammation se dénonce par des images de l'incendie, les épanchements séreux ou lymphatiques sous l'idée de l'inondation ou de submersion; les hémorrhagies par des couleurs rouges.** — Ferner gehören hierher die vielen Fälle, wo das Gemüth ſich lebhaft mit der Todesgefahr einer geliebten Perſon beſchäftigt und der Tod zufällig eintrifft. Abercrombie erzählt

einen merkwürdigen Fall, wo ein Mord im Parlamentshauſe mit allen Umſtänden vorher geträumt wird. Aber um ſolche Träume pſychologiſch erklären zu können, müßte man eine genaue Kenntniß ſowohl des Individuums, als der Data, die ihm gegeben waren und der ganzen Sachlage haben. Daher kann auch ſelbſt die Anlegung von Magazinen für Pſychologie der Wiſſenſchaft nicht viel nützen, denn die Fälle bleiben dem mit den genauſten Details Unbekannten doch immer zu abſtract und zu fremd. So findet man auf dem Lande nichts häufiger als Erzählungen, wo Jemand geträumt hat, das Haus brenne und beim Erwachen oder ſpäter es wirklich eintrifft. Aber dann ſind in manchen Fällen dem Schlafenden ſchon wirkliche Empfindungen, Wahrnehmungen, hierauf bezüglich, zugekommen; oder es trifft auch in hundert Fällen, wo dergleichen geträumt wird, einmal zufällig bald darauf ein und dann wird viel Geſchrei davon gemacht.

Wer alſo den Traum als einen prophetiſchen Orakelſpruch aufnimmt, der thut eben ſo unrecht, als wer mit der einſeitigen Reflexion den Träumen alle poſitive Bedeutung abſpricht und in denſelben mit Roſenkranz nur findet (S. 115) einen »Niederſchlag »des gewöhnlichen Bewußtſeins, ſo daß, wenn es glückt, Verſtand »in einem Traume zu finden, dieſer ſich von dem ſchon be»kannten in Nichts unterſcheidet, alſo nur eine ſchlechte Tauto»logie deſſelben iſt.« Gegen dieſe Anſicht ſprechen die Thatſachen ſowohl, als die poſitive Theorie. Wie die Ahnung einer Erkenntniß auch im Wachen zuweilen ohne vorhergegangene Reflexion hervorblitzt, eben ſo auch im Traume, und jeder begabtere Menſch hat bei genauerer Beachtung Träume erlebt, die ihm Manches dunkel andeuteten, wozu er erſt ſpäter mit der Reflexion deutlich gelangte. Freilich aber können die Träume für Gebildete nicht die Bedeutung haben, die ihnen für Ungebildete und beſonders für die erſte Jugendzeit eines Volkes zukommt. Denn je mehr die Reflexion entwickelt iſt, deſto geringer wird ihre Productivität und deſto geringer iſt ihre Bedeutung: alle Triebe, Neigungen, Strebungen werden leichter befriedigt und ſind nicht mehr ſo naturkräftig und nicht mehr ſo in genauer Einigung mit der Seele und dem ganzen Bewußtſein, ſo daß auch die Träume oder Traumzuſtände nicht mehr ſo intenſiv ſein können.

Zuletzt müſſen wir noch eine Gattung von Träumen erwähnen, in welchen die Seele ganz objectiv erkennend thätig iſt, die alſo einer höhern Bildungs-Entwicklung angehören. Burdach führt

Phyſ. III. 469 ff. eine Menge von Beiſpielen an, daß Gelehrte, Dichter, Naturforſcher u. ſ. w. vortreffliche Conceptionen im Traume hatten und ausführten. Ein Jeder, der ſich ſehr eifrig und anhaltend mit der Betrachtung eines Gegenſtandes beſchäftigt hat, muß die Erfahrung gemacht haben, daß das Bewußtſein auch im Schlaf und Traum in derſelben Richtung fort produzirt. Ueberall zeigt ſich ja, daß die innere Production der Seele nicht an die Selbſt-Apperception geknüpft iſt. Dies tritt auch aufs Deutlichſte hervor in den Erſcheinungen des Schlafwandels.

Bewegungen kommen ſchon im gewöhnlichen Schlaf und Traum bei Manchen vor. Schwer ermüdete Menſchen können oft ſchlafend arbeiten, marſchiren, ſprechen; Poſtillone reiten im Schlaf, die Vögel ſtehen ſchlafend und zwar meiſtens auf Einem Bein. In dieſen Fällen übt die Seele gewohnte bewußte Thätigkeiten ohne bewußte Selbſtbeſtimmung inſtinctmäßig aus. Dieſe Phänomene ſtreifen an das Gebiet des Traumlebens, gehören demſelben aber nicht an, ſondern mehr der Gewohnheit. Zum eigentlichen Traumleben aber gehört das Reden und Jammern im Schlafe bei Kindern, auch bei erwachſenen jungen Leuten. Dies Phänomen beſchreibt Fries pſych. Anthopol. 2. Aufl. II. S. 84: »Wer die »Phantaſien eines auf gewöhnliche Weiſe im Traum Redenden »erräth und ſeine Lieblingsphantaſien kennt, wird ihn durch Ge»ſpräche beliebig führen, auch an entfernte Orte verſetzen können; »ſo wie er aber hart gegen ſeine Phantaſien verſtößt, wird er ihn »verwirren und ſeinen Traum auf eine Zeit lang unterbrechen. »Will der Träumer aufſtehen, ſo wird ihm das Gefühl bei der »erſten Bewegung ſeine räumliche Umgebung zu erkennen geben. »Widerſpricht dies ſeinen Phantaſien zu ſehr, ſo wacht er auf »oder ſinkt in ruhigen Schlaf zurück. Verbinden ſich aber ſeine »Phantaſien mit dieſer Wahrnehmung ſeiner Umgebungen, ſo führt »ihn die Erinnerung im Finſtern mit großer Sicherheit, und der »Wandelnde wird nun allerlei abgeriſſene Thätigkeiten aus ſeinen »gewöhnlichen Beſchäftigungen vornehmen und darin beſondere Ge»ſchicklichkeit zeigen, weil ſein inſtinctartiger Gedankengang nicht »vom Verſtande geſtört wird. Was aber in ſeine Aſſociationen »nicht einpaßt, wird er gar nicht gewahr. Will er einen Brief »zuſammenſchlagen und man ſchiebt ihm eine Serviette unter, ſo »ergreift er wohl dieſe, ohne den Unterſchied zu fühlen, er trinkt »Wein für Waſſer, nimmt Kaffee für Taback.« — Auch dieſe Art ſchließt ſich noch ganz an das gewöhnliche an, nur daß die Zu-

ſtände dieſes Halbwachens dauernder ſind. Upham erzählt aus Amerikaniſchen Blättern von einem Bauer, der ungefähr eine Woche lang faſt die ganze Nacht hindurch driſcht und Alles aufs Beſte beſorgt, ohne das Geringſte gewahr zu werden. Beiſpiele von geringern Graden ſind hinreichend bekannt. Den höchſten Grad des Schlafwandels beſchreibt Burdach (a. a. O. III. S. 481) — — »die Augen ſind geſchloſſen oder ſtarr unbeweglich; — »gleichwohl gehen ſie ſicher und dabei folgen ſie nicht etwa der »Erinnerung, denn ſie räumen Hinderniſſe, die man ihnen in den »Weg legt, weg, gehen auf ganz unbekannten Wegen, und »wenn ſie ſchreiben, ſo kann man einen undurchſichtigen Körper »zwiſchen ihr Auge und das Papier halten, ohne daß ihr Schrei- »ben dadurch geſtört würde; ſie bewegen ſich völlig frei und ſicher »auf den gefährlichſten Wegen, ſteilen Dächern und Giebeln. — »Andere dichten, löſen mathematiſche oder andere wiſſenſchaftliche »Probleme, wozu ſie kaum im Wachen fähig waren.«

Was bei dieſen Erſcheinungen am meiſten auffällt, iſt die fortdauernde Concentration des Bewußtſeins auf den Gegenſtand des Thuns und die eigne Thätigkeit ſelbſt, wie beim Traum auf einen gegebenen Gegenſtand, und die dadurch beſtimmte Intenſität dieſer Thätigkeit und die Gebundenheit und gewiſſermaßen Erſtarrung des Subjects in dieſer Thätigkeit. Aus bloß pſychologiſchen Gründen läßt ſich die natürliche phyſiologiſche Bedingtheit dieſer Erſcheinungen nicht erklären. Setzen wir aber dieſe Concentration der Seele als gegeben, ſo ſind hieraus die übrigen Erſcheinungen wohl begreiflich. Wir ſehen im Traum und Schlafwandel die Seele gewiſſermaßen die Handlungen des Inſtincts und der Kunſttriebe wiederholen; es zeigte ſich dort, wie hier: je weniger extenſiv die Sphäre der Seelenthätigkeit iſt, deſto intenſiver, ſicherer, in ſich vollkommener iſt dieſelbe auf dieſer niedrigern Stufe. Am lebendigſten und höchſten erſcheint dieſe Intenſität im ſogenannten magnetiſchen Schlafe nervenſchwacher Perſonen im ſomnambulen Hellſehen, welcher Zuſtand jedoch als ein höherer und mehr entwickelter ſich dadurch kund giebt, daß hier die Concentration mehr oder weniger willkürlich bewegt, fixirt werden kann und hierbei zwei Selbſte in Rapport mit einander treten.

b. Das ſomnambule Hellſehen des Magnetismus.

Joh. Müller reduzirt (phantaſt. Geſichtserſch. S. 56) alles Hellſehen im Magnetismus auf das freiwillige Hellwerden des

dunkeln Sehfeldes und auf die Phantaſiebilder im Schlafwachen (S. 57): »Jeder Halbwache, der bei geſchloſſenen Augen im ſe- »ligen Gefühle des in ein Eigenleben der einzelnen Organe zerfal- »lenen Geſammtlebens, Phantaſiebilder hat, und der noch nicht »ſo tief ſchläft, daß du dich noch abgebrochen mit ihm unterhalten »kannſt, iſt einer magnetiſchen Somnambule gleich oder ähnlich »zu achten.« Wir führen dieſe Anſicht des ausgezeichneten Natur- forſchers nur an, um bemerklich zu machen, wie weit die ſtarre Conſequenz einer einſeitigen Reflexion uns treiben kann. Wenn die Seele nach der gewöhnlichen Anſicht in ihren Productionen auf den ſinnlichen Stoff beſchränkt iſt, wenn ſie nicht Höheres, Seelenhaftes, nicht Offenbarungen ihrer eigenen, der menſchlichen Natur percipirt, ſo kann es auch in ſolchen Zuſtänden keine andere Perceptionen geben. Da aber die Seele vermöge der Offenbarungen des eigenen Selbſt auch die höherer Selbſte aufzufaſſen im Stande iſt, ſo kann es auch hier entwickeltere zuſammengeſetztere Zuſtände geben, die über die gewöhnliche Reflexion hinausgehen.

Zuerſt unterſcheiden ſich die Zuſtände des animaliſchen Magnetismus von denen des Traums durch die ungemein geſteigerte Senſibilität. Im Halbwachen des Traums iſt die Senſibilität durch das vorherrſchende Vegetationsleben geſchwächt; in dem animaliſchen Magnetismus iſt dieſes ganz zurückgetreten, daher auch ſolche Perſonen meiſtens in der That wenig eſſen. Was für den Naturorganismus überhaupt eine krankhafte Erſcheinung iſt (und dies muß von dieſer überreizten Senſibilität durchaus behauptet werden), das kann nichts deſto weniger für das Seelenleben zur momentanen Erhöhung dienen. Denn dieſe erhöhte Senſibilität wird nun auch für das Seelenleben eine lebendigere fruchtbarere Baſis darbieten, eine innigere intenſivere Einigung zwiſchen beiden wird Statt finden können. Auch wird in den beſſern höhern Zuſtänden dieſer Art die Seele nicht, wie im gewöhnlichen Traum, von den Neigungen, Trieben ſpielend bewegt oder beſchränkt, ſondern die mehr erwachte Seele vermag ihre Belebung, ihre Aufmerkſamkeit auf Einen Punkt willkürlich zu fixiren. Wie ſehr hierdurch die bewußte Production gewinnt, iſt einleuchtend.

Allein hieraus folgt nicht, daß dieſe Zuſtände eine höhere Stufe und Entwicklung des Bewußtſeins überhaupt darſtellen, wie von vielen geiſtvollen Denkern unſerer Zeit behauptet worden iſt. Wir wollen bloß den mit Recht hochgeachteten, ſcharfſinnigen Franz Bader anführen. Dieſer will in einer Abhandlung über die Er-

taſe oder das Verzücktſein der magnetiſchen Schlafredner (philoſoph. Schriften II. S. 2 ff.) dieſes ſomnambule Verhältniß als ein »magiſches« betrachtet wiſſen, welcher »magiſche Verkehr ganz an»dern Geſetzen folgt als der körperlich ſinnliche, und zwar verhält »er ſich zu dieſem, wie eine organiſche Gemeinſchaft zu einer nicht »organiſchen. Aus den hierher gehörigen Thatſachen und beſon»ders daraus, daß das Bewußtſein im magnetiſchen Wachen »das engere des gemeinen Wachens befaßt, habe ich den Schluß »gezogen, daß bei dem letztern eine beſchränkende, beſondere Bin»dung an das materielle Organ Statt findet, von welcher dieſes »Bewußtſein im magnetiſchen Schlafe befreit wird. Das Be»wußtſein gewinnt in demſelben eine breitere tiefere Potenz. — »Den Hellſehern wird ſowohl ein pſychiſches, als ein phyſiſches »Sehen gegeben, von dem wir im gemeinen Wachen nur eine »dunkle Ahnung, obſchon ſelbſt geringe Spuren haben — ein Se»hen, welches ganz andern Geſetzen als das irdiſch-leibliche folgt.« — Was jenen erſten Schluß betrifft, ſo haben wir oben ſchon auf das Falſche deſſelben aufmerkſam gemacht. Das Befaſſen des gewöhnlichen Bewußtſeins durch das magnetiſche iſt nur ein par- tielles, denn das letztere bewegt ſich keineswegs frei über dem Inhalt des erſtern, denn eineſtheils iſt es, wie Bader ſelbſt weiterhin bemerkt, auf einen einzelnen Gegenſtand und auf Perſonen beſchränkt; anderſeits fühlt ſich das ſomnambule Selbſt in einem Zuſtande ſüßer Betäubung und Luſt, ein Zuſtand, der ſich am wenigſten mit einem tief geiſtigen umfaſſenden Bewußtſein verträgt. Ferner die Vermittelung der natürlichen Wahrnehmung durch die Sinne iſt keineswegs eine beſchränkende Bindung der innern Empfindung, ſondern vielmehr eine poſitive univerſelle Bereicherung derſelben. Das Bewußtſein hat alſo im Magnetismus keine breitere Potenz, ſondern eine beſchränktere und eben ſo iſt das Andere, was Bader als Vorzug rühmt, daß die Hellſeher nur jedesmal von Einem Gegenſtande berührt werden — und in Beziehung auf Perſonen — offenbar eine Beſchränkung des Bewußtſeins.

Daß das Hellſehen als ein unmittelbares Erkennen erſcheint (wie es denn auch Paſſavant Unterſuchungen über den Lebensmagnetismus 1821 S. 110, 25 als unvermitteltes, weſentliches Erkennen der Dinge an ſich betrachtet), hat ſeinen Grund darin, daß es durch die Subſtanz des gewöhnlichen Bewußtſeins vermittelt iſt und daß es ſelbſt keine poſitive Erweiterung der Erkenntniß

darbietet, keine neue Sphäre eröffnet. So bemerkt auch der verſtändige Deleuze (histoire critique du magnétisme animal), der ſelbſt gegen drei hundert Perſonen magnetiſirte und nichts weniger als Gegner des Magnetismus iſt, jedoch in ſeiner Theorie an den Thatſachen ſich zu halten ſucht: En effet, il n'est nullement prouvé, que dans l'état du somnambulisme on ait des connoissances qu'on n'avoit point dans l'état de veille: on a seulement des sensations infiniment plus delicates, un souvenir distinct de tout ce qu'on a su et de tout dont on a été affecté et une grande facilité à faire des combinaisons: *c'en est assez, pour produire des resultats très singuliers.*

Betrachten wir genauer die Erſcheinungen des magnetiſchen Hellſehens, ſo ſind es vorzüglich drei Sphären, worin es über das gewöhnliche geſteigert erſcheint: das natürliche Gemeingefühl, das perſönliche Selbſtgefühl und die geſteigerte Reproduction einzelner Kenntniſſe und Erinnerungen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß wir hier die Erſcheinungen in ihrer höchſten Form ins Auge faſſen, denn wie Deleuze a. a. O. 91 ff. bemerkt: Nur etwa der zwanzigſte Theil von dreihundert Magnetiſirten wurde Somnambulen, und von dieſen gelangt wieder höchſtens der fünfte Theil zu der clairvoyance. Von dreihundert, die Deleuze magnetiſirte, boten nur etwa ein Dutzend bemerkenswerthe Phänomene dar. Was nun zuerſt das geſteigerte Gemeingefühl betrifft, ſo iſt es Thatſache, daß ſie ein ungemein feines Gefühl ihrer Krankheit haben, daß ſie Dauer und Zahl der Kriſen vorausbeſtimmen, was übrigens, nach Oſianders Bemerkung mehr oder weniger bei allen Nervenkranken Statt findet. Da aber hier die Senſibilität aus oben bemerkten Gründen ganz beſonders geſteigert iſt, ſo wird ſie auch in dieſer Beziehung ſich auszeichnen. Daß dies aber bis zum »Durchſichtigwerden des Körpers« gehe, daß der Kranke »erblicke das Blut in ſeinen Adern fließen« u. ſ. w. wie Roſenkranz (Pſychol. S. 142) bemerkt, iſt durchaus nicht conſtatirte Thatſache. Ueberhaupt kann bei geſchloſſenem Auge hier eben ſo wenig vom Sehen die Rede ſein, wie bei den Nachtwandlern; daß aber die Seele vermittelſt des ungemein geſteigerten Gefühlsſinnes dieſen Sinn in mannigfacher Rückſicht ergänzen könne, iſt unläugbar. Das Fernſehen und Sehen mit der Magengegend ſind keine conſtatirte Thatſachen; auch Deleuze wagt ſie nicht als ſolche aufzuſtellen. Wenn Roſenkranz a. a. O. S. 136 das Kräu-

terſehen in der Ferne erklären will durch »die Durchdringlichkeit der »Materie, d. h. das Materielle läßt den dynamiſchen und orga= »niſchen Prozeß durch ſich hindurch gehen,« ſo wünſchen wir, der= ſelbe hätte uns einen einzigen ſolchen Durchgangs=Prozeß als That= ſache conſtatirt. Wenn er hierbei an das Sehen des ſo viele Mil= lionen Meilen weit entfernten Sirius erinnert, ſo bemerkt wohl Jeder leicht, daß dies zum Kräuterſehen in einer Entfernung, wo kein Lichtſtrahl davon unſer Auge berühren kann, in keiner Analogie ſteht. Iſt aber irgend ein Gegenſtand (Kraut oder Perſon) in einer Entfernung, wo irgend eine actuelle Einwirkung den ungemein ſenſibeln Organismus berühren kann, ſo mögen Wahrnehmungen Statt finden, die für uns Wachende unbegreiflich ſind, z. B. das Empfinden der Perſonen, die in demſelben Zimmer oder in der Nähe ſind, und das Wiedererkennen beſtimmter Perſonen und ganz beſonders der Bewegungen des Magnetiſeurs. Beſonders iſt auch nach den Mittheilungen von Gmelin u. A. das geſchlecht= liche Gefühl ſehr zart ausgebildet. Nach Deleuze u. A. iſt die Somnambule mit der Athmoſphäre eines gewiſſen Fluidums um= geben; es wäre denkbar, daß durch ein ſolches Medium, gewiſſe organiſch=electriſche Offenbarungen des Körpers ſich weit leichter, empfindlicher, beſtimmter mittheilen, und zwar um ſo mehr, da der Somnambule durch die Manipulation, den Contact eines kräftigen organiſchen Individuums eine ſolche höhere Belebung mitgetheilt worden iſt. Manche Thatſachen aber, daß Somnam= bulen gewiſſe Ereigniſſe an entfernten Orten angaben, ſind aus der ungemein geſteigerten Reproduction des bereits Gewußten und der hieran ſich knüpfenden Combinationsfähigkeit zu erklären. Schon der Umſtand, daß ſie nichts unmittelbar bemerken, ſondern daß der Magnetiſeur erſt ihre Aufmerkſamkeit darauf leiten muß, führt darauf, daß dies Erkennen nicht, wie Roſenkranz meint (S. 141), »ein Erfaſſen des Objects in ſeiner unmittelbaren Deutlichkeit, Sinn= »lichkeit iſt,« ſondern vielmehr ein durch das intenſivere Gefühl vermitteltes tieferes Durchdringen der bereits in der Seele vorhan= denen gewußten Subſtanz.

Was nun dies reproduzirende Erkennen betrifft, ſo muß zu= erſt bemerkt werden, daß es keineswegs, wie man gewöhnlich an= zunehmen ſcheint, mit Einem Schlage da iſt. Selten gelangen, nach der Beobachtung von Deleuze (p. 194), die Somnambülen in den erſten Tagen zu der höchſten Stufe des Hellſehens. Sie müſſen ſich erſt an ihren neuen Zuſtand gewöhnen, ihre Ideen combini=

ren und tiefer ergründen, was ſie anfänglich nur oberflächlich erblickt haben. Gewöhnlich vervollkommnen ſie ſich, ſo lange die Krankheit denſelben Charakter behält und die Fähigkeit ſchwindet in dem Maaße, wie ſie ſich ihrer Geneſung nähern. — Auch hierin erkennen wir wieder die nöthige Vermittelung für dieſes magnetiſche Erkennen; die Seele muß auch hier erſt actuell ihre durch die geſteigerte Empfindung vermittelten Wahrnehmungen ſich zu eigen machen. Daß Leidenſchaften oder verkehrte Behandlung leicht dies ganze Wiſſen in Verwirrung bringen und zerſtören, iſt natürlich, weil es an dieſe zarte Senſibilität dieſes ſchwachen Nervenſyſtems ſich knüpft.

Daß nun die Somnambulen früher gelernte und vergeſſene Dinge wieder deutlich und fertig reproduziren, z. B. Sprachen, daß ſie ſich fertiger auszudrücken verſtehen, überhaupt daß ihre Fertigkeiten in einzelnen Richtungen geſteigert erſcheinen, iſt aus der geſteigerten Einigung der Seele mit dem Empfindungsorganismus begreiflich. Es liegen aber keine Thatſachen vor, daß ſie andere univerſelle Kenntniſſe entwickelte, wovon nicht Elemente ſchon vorhanden waren. Man kann hiergegen nicht die ärztlichen Selbſtverordnungen für ihre Krankheit anführen, denn daß Kranke, beſonders Nervenkranke, einzelnes für ihr Uebel Zuträgliche aus der gewöhnlichen Sphäre vermöge der geſchärften Empfindung herausfinden, iſt nichts Ungewöhnliches und erinnert an den natürlichen Inſtinct der Thiere in dieſer Hinſicht. Was ſie aber außer dem von früher unbekannten Heilmitteln ſchwatzen, haben ſie bereits von ihrem ärztlichen Magnetiſeur gelernt, oder feinſinnig combinirt. Es iſt daher von vielen Seiten bemerkt worden, daß die Heilmittel ſowohl, als manche innern Krankheits-Erſcheinungen, Sympathien u. ſ. w. ſich bei den verſchiedenen Somnambulen ganz nach den Schulen geſtalteten, denen die magnetiſirenden Aerzte angehörten. Es iſt alſo hierbei nicht mit Roſenkranz zu denken eine (S. 135) »Reaction der Totalität des Lebens, die aus ſich her»aus getrieben wird, um das dem kranken Zuſtand entſprechende »Heilmittel zu finden.« Was die anderweitigen Ahnungen und Vorherſagungen betrifft, ſo geht es damit, wie mit allen dergleichen: hundertmal werden ſie durch den Lauf der Ereigniſſe nicht bewahrheitet und als bloße Einbildungen vergeſſen; treffen ſie einmal zufällig ein, wobei gewöhnlich nicht ſo ſehr auf genaues Entſprechen gehalten wird, ſo wird viel Aufhebens davon gemacht und die zufällig eingetroffene Combination wird zur Ah-

nung erhoben. Hiermit aber ſoll nicht geläugnet werden, daß manche ihnen bereits bewußte Verhältniſſe in dieſem höchſt ſenſibeln Zuſtande ihnen klarer überſchaulicher ſind und daß ſie deshalb manches herausfinden und anſchauen, wozu das wache reflectirende Bewußtſein nicht gelangt wäre. - Die Behauptung von Roſenkranz a. a. O. S. 139, daß ihnen »das ganze vergangene Leben »bis in das kleinſte Detail hin ſich entblöße,« iſt wohl auf keine Thatſachen geſtützt, da ſie ja immer nur Einzelnes percipiren können.

Ein merkwürdiges Phänomen iſt endlich auch das mit dem natürlichen Gefühl geſteigerte perſönliche Selbſtgefühl und die Verknüpfung deſſelben mit dem des Magnetiſeurs. Daß dieſe aber, wie Hegel Encyclop. § 406 exponirt, bis zu gänzlicher ſubſtantieller Identität, Einheit der Subjectivität gehe und die Somnambule durch den Magnetiſeur ſehe, höre, rieche, iſt keineswegs conſtatirt. Ein großer Grad dieſer Sympathie wird erklärlich durch das längere Zeit hindurch fortgeſetzte willige Eingehen beider Individuen auf einander, was ſonſt im Leben bei ſich fremden Perſonen nicht ſo leicht vorkommt — und dazu die Steigerung des perſönlichen Selbſtgefühls der ſenſibeln Kranken ſelbſt. Roſenkranz erklärt nichts und ſtellt eine ganz unbegründete Phantaſie auf, indem er behauptet: »da das Denken Princip des Wollens iſt, ſo »geht durch das Gehirn die Spannung des Willens in die mo»toriſchen Nerven über, mittelſt welcher der Magnetiſeur ſich in »Rapport ſetzt.«

Bietet nun das magnetiſche Hellſehen allerdings im Einzelnen erhöhte Zuſtände des Bewußtſeins dar, ſo ſteht es doch als Seelenoffenbarung überhaupt unter dem wachen vernünftigen Bewußtſein, weil es nicht frei in der Totalität des Bewußten ſich bewegt. Deswegen verſchwindet auch das Krankhafte, Traumartige wohl nie ganz aus dieſem Zuſtande. »Es findet, wie bei »andern Nachtwandlern eine getheilte, nur an beſtimmte Aſſocia»tionen, daher vorzüglich an den Magnetiſeur gebundene Aufmerk»ſamkeit Statt. In den Reden vermengen ſich verwirrte Traum»phantaſien und das meiſte wird nur auf des Magnetiſeurs Fra»gen geantwortet, ſo daß dieſer meiſt den Gedankengang und die »Phantaſien des Schlafenden leitet« — (Fries pſychiſche Anthropol. II. 92 nach Stieglitz). Der animaliſche Magnetismus bietet uns alſo in ſeiner höchſten Erſcheinung einen dem Wachen möglichſt nahen Traumzuſtand mit geſteigerter Empfindung, Reproduction

und Selbſtgefühl, der durch Leitung und Cultur eines wachen Geiſtes zuweilen ſehr auffallender Entwicklungen fähig iſt, jedoch im Weſentlichen ganz auf der Baſis des ſchon Gewußten ruht und daher kein unmittelbares, von den Banden des Irdiſchen freies Erkennen enthält, vielmehr eben nur durch die außerordentlich geſteigerte Einigung mit dem Körper Außerordentliches zu leiſten vermag.

c. Das Hineintreten des natürlichen oder Traum-Bewußtſeins in das wache.

Es iſt bereits früher bemerkt worden, daß der durch beſtimmte Perceptionen oder Begehrungen u. ſ. w. gebundene Lauf der Vorſtellungen begleitet werde von einer Mannigfaltigkeit einzelner ungebundener Vorſtellungen. Man denke an die petites perceptions des Leibnitz. Dieſe treten in den Aſſociationen, in den Zuſtänden der Zerſtreuung auch für ſich hervor, reißen die Aufmerkſamkeit der Seele auf ſich und bilden ſich zu poſitiven Zuſtänden aus. Bei Weitem nicht Alles, was ſo in uns reproduzirt und produzirt wird, geſchieht mit Bewußtſein; bewegt ſich aber nun die Vorſtellung wieder nach dieſer Richtung hin, ſo tritt plötzlich die Bildung hervor; was wir dann auch wohl einen Einfall nennen. In der Form des plötzlichen Einfalls tritt elementariſch auch der Witz hervor, der indeß einer höhern Verſtandesentwicklung angehört und mehr willkürlich iſt. Ganz traumartig aber entſtehen beſonders in ſehr ſenſibeln Individuen, alſo hauptſächlich bei den Frauen, die Ahnungen. Wenn wir auch die Ahnung als Fähigkeit, das Zukünftige vorauszuerkennen nicht anerkennen können, da es eine beſtimmte Erkenntniß nur von demjenigen, was iſt, geben kann: ſo leben wir doch mit unſerm Bewußtſein vorzugsweiſe auf die Zukunſt gerichtet und wie wir reflectirend vieles Zukünftige richtig combiniren, ſo geſchieht dies, wo die Reflexion noch unausgebildet iſt, unbewußt und unwillkürlich. Es werden uns z. B. manche verbürgte Beiſpiele erzählt, wo gewiſſe Leute, beſonders Frauen, den Tod anſcheinend geſunder Perſonen vorausſagten. Wir dürfen dies nicht als unmöglich abweiſen. Wie wir ſehen, daß ſenſible Perſonen eine ungemein geſchärfte Wahrnehmung für ihre eigne Körperzuſtände haben, ſo vermag dieſe ſchärfere Wahrnehmung, die gewöhnlich wenig oder gar nicht auf bewußter Combination von einzelnen Merkmalen, ſondern auf einer unwillkürlichen Geſammt-Anſchauung beruht, auch auf An-

dere ſich zu wenden und dort gewiſſe leichte Veränderungen zu erfaſſen, die der gewöhnlichen Wahrnehmung entgehen. Auch könnten in einem ſolchen Falle eher unbewußte elektriſche Empfindungen in Betracht kommen, als bei ſolchen Ahnungen, wie ſie Roſenkranz, a. a. O. S. 123, anführt. »Es empfindet Jemand eine »unbeſtimmte Unruhe, welche ihn von einem Ort zum andern treibt, »die er aber, weil das Gefühl fixirt iſt, durch keine Reflexion nie»derzudrücken vermag, und wodurch er vielleicht theils einer Ge»fahr entgeht, z. B. dem Einſturz einer Zimmerdecke über dem »Bett, wo er ſchlief, theils einem Andern in einer gefährlichen Lage »hülfreich ſein kann. — Daß immer in dieſem Fall magnetiſche »elektriſche Effecte dieſe in ihrem Cauſalnexus entſchlüpfende Wahr»nehmung u. ſ. f. das Gefühl erregen, ſcheint ſehr wahrſcheinlich.« — Wie der Einſturz einer Zimmerdecke oder eine ſonſtige derartige Gefahr elektriſche Effecte erregen könnte, ſcheint uns über allem und jedem Begriff zu liegen. In den meiſten Fällen dieſer Art ſind unſtreitig Umſtände vorhanden, die das Bewußtſein, ſich ſelber unbewußt, zu einem Ganzen combinirt hat und dann muß man erwägen, daß in hundert Fällen vielleicht nicht einmal ſolche unbeſtimmte Empfindungen durch das wirkliche Ereigniß beſtätigt und hierdurch in der Anſicht der Andern zu Ahnungen erhoben werden. — In der Heimath des Verfaſſers, in der Rheinprovinz, auf dem Lande gelten die Vorgeſichte und Vorgeſchichten, wie man ſie nennt, beſonders in Beziehung auf das Abbrennen eines Hauſes, welches Viele, ehe es wirklich geſchieht, wahrzunehmen die Fähigkeit haben ſollen. Man kann ſich, wenn man die Reflexionsweiſe des Volks kennt, ſolchen Aberglauben wohl erklären.

Ohne Zweifel beruht das *second sight* der nordiſchen Gebirgsvölker, beſonders der Schotten, auf keiner andern Baſis; nur wird es bei ſolchen einfachen in einſamen Gebirgsthälern wohnenden Leuten begreiflicher, wie ſie, die in ihrer geringen Sphäre Alles ſo beſtimmt überſehen und in intenſiver Einigung mit ihrer Umgebung leben, ohne Einmiſchung fremdartiger Reflexionen, leichter zu Conceptionen gelangen, welche ſich zufällig realiſiren. Auch die Prophezeihungen der heidniſchen Prieſter und Orakel erklären ſich meiſtens aus einer in der Einſamkeit vollbrachten Concentration des Selbſtgefühls auf einzelne Sphären, verbunden mit der Vieldeutigkeit ihrer Ausſprüche.

Einen durchaus unvermittelten, d. h. magiſchen Einfluß der Natur oder einzelner Menſchen auf die Seele anzunehmen,

dazu können uns einzelne Erzählungen ſolcher Individuen nicht berechtigen, welche entweder vermöge ihrer Bildung überhaupt oder wegen der Vorworrenheit ihres Kopfes nicht fähig ſind, pſychologiſche Erſcheinungen in ihrem ganzen ideellen Zuſammenhange aufzufaſſen. Anderſeits aber ergreift das innere Selbſtgefühl beſonders bei begabten lebendigen Individuen Vieles, was über die Reflexionsſtufe, auf der wir uns befinden, hinausgeht. Ohne unſer Bewußtſein magiſchen Einwirkungen zu öffnen, dürfen wir doch unſer Auge vor den Phänomenen des höhern Selbſtgefühls nicht verſchließen. Die Ahnung liegt ſchon zum Theil auf jenem höhern Gebiet, deſſen Elemente wir vorläufig erſt weiter zu verfolgen haben. Denn bis jetzt haben wir in der Betrachtung der elementariſchen Vorſtellungsbildungen das höhere Selbſtgefühl im Allgemeinen vorausgeſetzt. Da aber das vorſtellende Bewußtſein, wie es im Leben vorkommt, durch die Impulſe des Selbſtgefühls bewegt und geſtaltet wird, ſo wendet ſich unſere Betrachtung zunächſt zu dieſem.

B. Das höhere, menſchliche Selbſtgefühl.

Die elementariſchen, natürlichen Bedingungen und die nähere ſubſtantielle Baſis deſſelben in der Selbſtwahrnehmung und Vorſtellung ſind im Bisherigen dargelegt worden. Jetzt nun haben wir zu verfolgen, wie es auf dieſer Baſis in den verſchiedenen Sphären allmälig elementariſch hervortritt, wie auf dieſe Weiſe die Grundlage des Gemüths entſteht. Denn das Gemüth iſt nichts anders als das ſelbſtſtändig und bewußt gewordene höhere Selbſtgefühl, welches hier gewiſſermaßen noch erſt aus dem Boden des natürlichen Selbſtgefühls herauswächſt. Zuerſt alſo werden wir auf dieſes Entſtehen in den verſchiedenen Sphären unſere Aufmerkſamkeit richten; zweitens die elementariſche Form des Beſtehens im (geiſtigen) Gefühl und Affect ins Auge faſſen und endlich die Gebundenheit des höhern Selbſtgefühls durch die natürliche Bewegung des Affects in ihren elementariſchen Gegenſätzen betrachten.

1. Das Entſtehen des höhern Selbſtgefühls.

Wie das natürliche Selbſtgefühl der Luſt aus der Einigung des natürlichen Selbſt mit dem Naturobject hervorgeht und dieſe Einigung nun auch in der empfindend-wahrnehmenden Seele befeſtigt: ſo auch drückt das höhere Selbſtgefühl die geiſtig geſetzte

Einigung des Selbſt entweder mit einem Gegenſtande der Natur oder mit dem Selbſt aus, und produzirt und erweitert dieſelbe immer mehr. Dort war die Einigung durch den Naturtrieb vermittelt, welchem eben ſo das Begehren als Luſt und Unluſt angehörte; hier aber iſt die Einigung durch Wahrnehmung eines Ganzen bedingt und gehört auch ſubſtantiell der Seele an. Sie hat drei weſentlich verſchiedene Sphären, die wir zugleich als Stufen betrachten können, da ſie die geiſtig bewußte Einigung des Selbſt mit dem Gegenſtande in elementariſcher, in ſubſtantieller und in perſönlicher (ſelbſtweſentlicher) Offenbarung darſtellen.

Zuerſt nämlich iſt es die Natur ſelbſt, die den Menſchen über die bloße Natürlichkeit der Triebe hinausführt durch die Fülle ihres in ſich vollendeteten Lebens; die ſchöne Licht- und Farbenwelt mit der Mannigfaltigkeit ihrer organiſchen Lebensformen entzückt ſchon die Seele des Kindes, ehe es zum Bewußtſein ſeines Selbſt gelangt iſt; wir wollen dieſe Erhebung des Selbſt, welche weit über einzelne Vorſtellungen und Gefühle hinausgeht, das Naturgefühl nennen. An das Naturgefühl aber ſchließt ſich in der weitern Entwicklung die Anſchauung der in ſich vollendeten Formen durch das darſtellende Bilden des Menſchen ſelbſt, wodurch ſich das äſthetiſche Naturgefühl allmälig zum Kunſtgefühl erhebt. Im Natur- und Kunſtgefühl iſt keine unmittelbare Beziehung auf das wahrnehmende individuelle Selbſt gegeben. Dieſe tritt nun in der zweiten ſubſtantiellen Sphäre hervor, in der der Selbſtthätigkeit. Da dieſelbe Offenbarung des Selbſt und ſeiner Energie iſt, ſo muß die Wahrnehmung derſelben das Selbſtgefühl erhöhen und eben ſo muß dies von dem gelten, was Reſultat und Organ der Selbſtthätigkeit iſt, von Beſitz, Macht und Ehre. Wir wollen das Selbſtgefühl in dieſer Erhöhung das weltliche Selſtgefühl nennen, da dieſe ſeine That nur in der Gemeinſchaft der Menſchen (Welt im weiteſten Sinne) realiſirt wird. Im Selbſtgefühl der Ehre löſt ſich die Erhebung ſchon ganz vom Natürlichen ab und gewinnt eine rein menſchliche Beziehung und bildet daher den Uebergang zu der höchſten ſelbſtweſentlichen Erhöhung des Selſtgefühls durch die Einigung des Selbſt mit dem Selbſt in der Liebe, welche ebenfalls univerſeller oder individueller ſich ausbildet, und von der Geſelligkeit des menſchlichen Lebens bis zur tiefſten Einigung mit dem göttlichen Selbſt ſich entwickelt. Wir haben zunächſt die Entſtehung dieſer höhern Offenbarungen begreiflich zu machen.

a. Das Natur- und Kunſt-Gefühl.

Zuerſt alſo wird das Selbſtgefühl von den gegebenen Natur-Erſcheinungen ergriffen; ſchon das Kind wird von den lebendigern, in ſich vollendeten Naturformen angezogen; ſie ſind ihm angenehmer als die übrigen. Das Lebensgefühl iſt hier noch das vorherrſchende Moment, denn der Glanz, der bunte Wechſel der Farben u. ſ. w. iſt Kindern und Naturmenſchen das Angenehme, zum eigentlichen Schönen erheben ſie ſich noch nicht. Weiterhin entwickelt ſich dies Gefühl des Angenehmen in der Anſchauung der regelmäßigen und ſymmetriſchen Formen, des Vollen, Runden, Glatten u. ſ. w. Man hat zuweilen die Entſtehung des Gefühls des Angenehmen hierbei auf die leichtere Production des Sinnes zurückführen wollen: mit Einem Blick überſchauen wir das Regelmäßige, Symmetriſche, während das Ungeordnete, Verwirrte uns Mühe macht. Wir geben zu, auch dieſe negative Eigenſchaft iſt zu berückſichtigen, ſie iſt eine natürliche Bedingung; nur müſſen wir die Sache tiefer und poſitiver auffaſſen. Das Chaotiſche wird, genau genommen, gar nicht in das Bewußtſein aufgenommen; es widerſtrebt der Seele, während das in ſich Vollendete, Abgeſchloſſene in ſeiner ganzen Objectivität produzirt wird; die letztere Production wird das Bewußtſein in ſeiner ganzen Tiefe ergreifen und da ſie bleibendes Eigenthum deſſelben wird, ſo hat die Seele hierin eine dauernde Quelle für die Erhebung, ein neues Organ für ſich gewonnen und ſo wird ſie denn auch immer mehr zu dem ihr ſelbſt Verwandten, zu dem in ſich Vollendeten ſich hingezogen fühlen. — — Eine weitere dritte Art der Erhebung des Gefühls geſchieht durch die Auffaſſung des Großen, Uebermächtigen. Wenn dieſes auch nicht in ſich abgeſchloſſen und vollendet erſcheint, ſo kommt doch das Unvollendete, Chaotiſche hier nicht zur Anſchauung und das Selbſtgefühl ergänzt unwillkührlich das, was es wahrnimmt und nicht wahrnimmt durch die Vorſtellung der höhern über der Einzelnen Wahrnehmung liegenden Vollendung. Das Gefühl des Erhabenen verbindet ſich daher mit dem religiöſen Selbſtgefühl.

Die Entwicklung des Naturgefühles in allen dieſen Formen iſt ſehr abhängig von der Objectivität der Natur ſelbſt und der lebendigen Anſchauung; vorzugsweiſe wird es ſich da entfalten, wo die Natur in aller Fülle und Anmuth prangt und die menſchliche Entwicklung gewiſſermaßen in dieſer innigen Einigung mit

der Natur feſtgehalten wird, wie z. B. bei den Indiern. Wenn die in der Einſiedelei erzogene Sakuntala die ſchönſten ſanfteſten Hausthiere als ihre lieben Geſpielinnen behandelt, um welche ſie beim Abſchiede Thränen vergießt: ſo finden wir hierzu wohl Analoga im Leben der Kindheit; wenn ſie aber auch die ſchönſte Madhavi=Pflanze Schweſter nennt, ſo geht dies, ſo wie viele ähnliche Erſcheinungen dieſer Art, weit über unſer nordiſches Naturgefühl hinaus.

Aber der Menſch bleibt auch hier nicht bei dem Gegebenen ſtehen, er bildet das Gegebene um, ſtellt ſelbſtthätig in ihm das Vollendete dar, und anderſeits wird der Menſch dem Menſchen höchſtes Object dieſes natürlichen Selbſtgefühls des Angenehmen, des Wohlgefallens durch Darſtellung des Selbſtgefühls: welche beide Richtungen ihn in höchſter Potenz zur Kunſt führen. Die Spuren der erſtern Richtung finden wir ſchon im Spiel der Kinder. Das Selbſtgefühl und die Vorſtellung machen aus der Puppe, aus dem Stocke etwas ganz Anderes, als es unmittelbar darin wahrnimmt; das Kind ſchaut in denſelben das Abbild ſeines Selbſt und giebt ſich dieſer Anſchauung hin, ohne auf den Unterſchied von Wahrheit und Dichtung in dieſem Spiel zu achten, obgleich allerdings dieſer Unterſchied nicht nur dunkel im Selbſtgefühle ſondern zuweilen auch beſtimmter in der Vorſtellung geſetzt wird. Indeß die Differenz zwiſchen der ihm bewußten objectiven Welt und dieſer von ihm ſubjectiv geſetzten iſt noch nicht ſo ſchneidend und gewaltig, als daß er nicht in dem nur Einzelnes faſſenden Bewußtſein leicht verſchwinden ſollte. Die andere Richtung, die lebendige Darſtellung des Selbſtgefühls, geſchieht einerſeits durch Bewegung und Laut in Tanz, Muſik, anderſeits an den gegebenen Formen des Körpers und der Außenwelt durch Putzen, Schmücken der Perſon, der Geräthſchaften, Wohnung u. ſ. w. Wie nach dieſen Richtungen das Selbſtgefühl ſich darſtellt, werden wir im letzten Abſchnitt dieſer Unterſuchung verfolgen, denn das Kunſtgefühl entwickelt ſich nur mit der productiven Darſtellung deſſelben. Der höchſte Gegenſtand deſſelben aber bleibt immer das Selbſt dem Selbſt und die Darſtellung des Selbſt. Die menſchliche Schönheit iſt die höchſte, aber hier geht das Schönheitsgefühl in Liebe über, indem das Selbſt im Schönen das Abbild eines Höhern erblickt.

b. Das weltliche Selbſtgefühl.

Eine höhere Belebung und Beſeelung des Selbſt geht aus der Selbſtthätigkeit hervor. Die That, die wir glücklich oder mit großer Energie ausführten, giebt unſerm Selbſtgefühl einen höhern Schwung; die Faulheit gebiert nur das verderbte natürliche Selbſtgefühl der Wolluſt und des Egoismus. Dasjenige, was durch unſere Selbſtthätigkeit hervorgeht, wird ebenfalls Gegenſtand des höhern Selbſtgefühls, denn das Selbſt ſchaut in demſelben nicht nur ſeine Thätigkeit gewiſſermaßen verleiblicht oder als Naturgewordenes an, ſondern es wird auch Organ der fernern Selbſtthätigkeit: ein ſolches iſt in verſchiedener Gegenſtändlichkeit: Beſitz, Macht, Ehre. Der Beſitz (Reichthum) erhebt vorzüglich dann auf eine geſunde Weiſe das Selbſtgefühl, wenn er durch eigene Anſtrengung erworben wurde. Indeß ſteht doch das Selbſtgefühl des Beſitzes dem natürlichen Selbſtgefühl noch am nächſten, wie es denn auch von der Naturſeite her auf den Nahrungstrieb ſich gründet und zunächſt auf denſelben bezogen wird; das hierin liegende Natürliche oder Egoiſtiſche aber ſtreift das Selbſt allmälig ab, indem es den Beſitz als Eigenthum für die Familie, die Gemeinſchaft erwirbt. Vermöge des Beſitzes kann das Selbſt Andern helfen und ſeine Selbſtthätigkeit immer mehr erweitern. Das Selbſtgefühl des Beſitzes iſt urſprünglich ein geſundes, höheres, nicht zu tadelndes, aber es entartet leicht.

An den Beſitz knüpft ſich weiterhin die Macht, die Herrſchaft, d. h. das Gebrauchen der Menſchen als Organe der Selbſtthätigkeit. Hierzu aber gehört ſchon eine größere Energie des Selbſt; hier waltet das Selbſt über einer ſowohl umfaſſendern als mehr geiſtigen Sphäre der Selbſtthätigkeit; die Macht iſt daher ein ſeelenhafteres Organ des Selbſtgefühls, als der Beſitz und nimmt dieſen in ſich auf oder macht ihn überflüſſig. Bei der Herrſchaft hat das Selbſtgefühl die Negation zu überwinden, welche wir jedoch auch hier nicht mit der abſoluten Philoſophie als das Hauptmoment auffaſſen dürfen: »das Selbſt als Andersſein erſcheint dem Selbſt als ein an ſich Fremdes und es wird daher »ein Kampf nöthig, um die Erfahrung zu machen, ob auch das »Andersſein in Wahrheit kein anderes ſei, als das Selbſt ſich für »ſich weiß und ob es dem Andern als dieſelbe Wahrheit gelte, als »die es ſich ſeiner gewiß iſt« (Roſenkranz Pſych.). Daß der Zuſtand des Gegenſatzes, des Kampfes der urſprüngliche ſei und

der poſitiven Anerkennung des höhern Selbſt vorausgehen müſſe, iſt eine Vorausſetzung, welche eine Philoſophie des Geiſtes Hobbes und den Naturaliſten überlaſſen ſollte! Das Factum und das Selbſtgefühl der Herrſchaft hat ſeinen poſitiven Grund in der Differenz der Individuen, in der ungleichen perſönlichen Kraft und Selbſtthätigkeit. Daher erfolgt die Anerkennung meiſtens ohne vorangegangenen Kampf, auf poſitive Weiſe. Der Kampf bringt eine Entartung des Selbſtgefühls hervor, wodurch denn auch das Verhältniß der Herrſchaft in das des Sklavendienſtes entartet. Die Herrſchaft und ihre Selbſtthätigkeit iſt das Hauptorgan für die höhere Entwicklung des Selbſtgefühls, in Ruf, Ehre, Ruhm.

Dieſe höhere Entwicklung aber reißt ſich vom natürlichen Boden des Beſitzes, der Herrſchaft los und ſchlägt ihre tiefern Wurzeln in der Seele, in dem Bewußtſein der Gemeinſchaft; die Selbſtthat des Individuums hat ſich hier ſo überragend offenbart, daß ſie auch in dem Bewußtſein der Gemeinſchaft der Selbſte ſich reflectirt, und das individuelle Selbſt fühlt ſich durch dieſen Reflex höher beſeelt, weil es ſchon in dieſer Gemeinſchaft lebt, der menſchlichen Sphäre ſich zugewendet hat.

Alle dieſe Arten des weltlichen Selbſtgefühls gewähren eine Luſt, die von jener ſinnlichen ganz verſchieden, welche an ſich untadelhaft iſt und zu förderlichen vernünftigen Beſtrebungen führt. Auch das Selbſtgefühl des Ruhmes iſt an ſich nicht egoiſtiſch, wird es aber leicht; es ſetzt ſchon jene gemeinſchaftliche Sphäre des höhern perſönlichen Selbſtgefühls voraus, zu deſſen Betrachtung wir jetzt übergehen.

c. Das perſönliche Selbſtgefühl.

Das menſchliche Selbſt findet ſich ganz und ungetheilt nur in einem andern Selbſt wieder: dieſe geiſtige Gemeinſchaft der Selbſte, dieſes Aufgeben des eigenen Selbſt im andern gemeinſchaftlichen bezeichnen wir durch *Liebe* im weiteſten Sinne. Leibnitz definirt die Liebe als den Act oder activen Zuſtand der Seele, worin wir in Vollkommenheit, Wohl oder Glück des geliebten Gegenſtandes Vergnügen finden. Dieſe Definition drückt das Phänomen der Liebe recht gut aus. Es fragt ſich aber, wie gelangt die Seele zu dieſem uneigennützigen Vergnügen der Liebe? Schon der Geſchlechtstrieb, die Gemeinſchaftlichkeit der Bedürfniſſe und das Zuſammenleben führen zu Zu- und Abneigungen, aber dieſe natürlichen Be-

dingungen ſind nur der Grund und Boden, auf welchem die höhere göttliche Saat wächſt.

Um die nähern Bedingungen der Liebe zu finden, brauchen wir nicht mit Daub zu Spitzfindigkeiten der Reflexion unſere Zuflucht zu nehmen. Daub nämlich unterſcheidet (Anthropologie S. 403) »zwei äußere und zwei innere Bedingungen des Entſtehens »der Liebe. Die Nothwendigkeit, daß jede von beiden Bedingun»gen beim Entſtehen der Liebe eine doppelte ſei, iſt ſie, weil die »Liebe ſelbſt eine auf Neigung ſich beziehende Neigung iſt, oder »dieſe Nothwendigkeit iſt das Verhältniß der Zuneigung zur Zu»neigung. Die beiden Seiten des Verhältniſſes ſind zwei Neigun»gen, jede von beiden hat zur Bedingung ihres Entſtehens das »Verhältniß zu ihr ſelbſt und das zur andern, und ſo iſt dieſe »Bedingung durch ſie ſelbſt eine zwiefache, indem jede von beiden in »ihrem Entſtehen ſich äußerlich und innerlich bedingend, zugleich »durch die andern bedingt wird äußerlicher und innerlicher Weiſe »— dadurch aber wird die Unterſuchung nothwendig ſubtil.« Dieſe Subtilitäten, welche wir den Leſer bei Daub ſelbſt nachzuleſen bitten, liegen aber mehr in der äußerlichen Reflexion, als in der Sache; es würde wohl wenig Liebe exiſtiren, wenn ſie auf dieſe ſubtile Weiſe der Gegenſeitigkeit entſtehen ſollte. So viel iſt gewiß, daß auf der einen Seite des Liebes-Paares die Liebe nicht durch das Bemerken der fremden entſtehen kann, denn Einer muß doch die des Andern zuerſt bemerken, folglich muß ſie im Letztern ſchon ſein, ehe ſie im Erſtern Grund zur Entſtehung bekommt; hätten ſie aber beide zugleich ihre gegenſeitige Liebe bemerkt, ſo wäre ſie in beiden, unabhängig von dem Bemerken, entſtanden. — Wäre alſo dies Bemerken Bedingung und Grund, ſo müßte ſie in dem Einen von beiden jedenfalls bedingungs- oder grundlos entſtehen. Auch wäre es wunderlich, daß das Innerſte, Individuellſte, was es giebt, durch eine einzelne Offenbarung im fremden Individuum entſtehen ſollte. Es ſoll hiermit nicht geleugnet werden, daß bei jeder wahren Zuneigung die Gegenſeitigkeit ein weſentliches Moment iſt, ein Moment jedoch, was nicht erklärt, ſondern ſelbſt eben der Erklärung bedarf. Die Liebe iſt Einigung des perſönlichen Selbſt mit einem andern Selbſt und dadurch höhere Beſeelung, ihr Gegenſtand iſt alſo das Selbſt des Andern, welches ſich irgendwie offenbart, und zwar ein in der Verſchiedenheit gleichartiges Selbſt, weil das Selbſt nur in einem gleichartigen ſich wieder erkennt, findet, beſeelt. Schon das Thier

geſellt ſich nur zu Weſen gleicher Art und Abſtammung. Verſchiedenartigkeit der einzelnen Elemente in der Offenbarung des Selbſt kann mit weſentlicher Gleichartigkeit der beiden Selbſte verbunden ſein, hindert und hemmt die Zuneigung alſo nicht, ja ſie befördert dieſelbe vielmehr, denn die Seele ſtrebt unbewußt und unwillkürlich auch hier, in einem Ganzen, d. h. einem in ſich vollkommenen Abbilde des Selbſt, ſich zu finden: ein Ganzes aber iſt um ſo vollkommener, je mehr es verſchiedenartige Elemente ideell zuſammenfaßt. Daher denn richtig geſagt worden iſt, die Liebe beruhe auf dem natürlichen Streben des Individuums ſich zu ergänzen. Dies zeigt ſich am deutlichſten auch in der geſchlechtlichen Liebe, da die beiden Geſchlechter zuſammen den ganzen natürlichen Menſchen darſtellen. Auf eine ähnliche Weiſe verhält es ſich in der univerſellen Gemeinſchaft.

Iſt nun das Entſtehen der Liebe durch Offenbarung eines gleichartigen Selbſt bedingt, ſo fragt ſich, worin offenbart ſich dieſes? Zuerſt in der natürlichen Geſtalt und Erſcheinung der Phyſiognomie, Geberde, Mimik, d. h. in der Schönheit und Anmuth derſelben, denn die Schönheit zieht nicht nur unmittelbar an, auch das höhere Selbſtgefühl ſelbſt kann ſich in der Schönheit vollendeter darſtellen und zwar zunächſt in der individuellen Bewegung und Selbſtthätigkeit als Anmuth oder Würde, ferner die Offenbarungen der höhern Gefühle überhaupt, das letztere auch ſchon deswegen, weil auf die Schönheit unſere Aufmerkſamkeit, mit Neigung verbunden, intenſiver gerichtet iſt. Was endlich die Offenbarung der Zuneigung ſelbſt betrifft, ſo hat ſie allerdings ein bedeutendes Gewicht, jedoch weniger in der Entſtehung der Liebe, als in der weitern Entwicklung derſelben. Sie kann elementariſch durch die erſtgenannten obigen Urſachen entſtehen, aber im Fortgange zur höchſten Stufe muß ſie nothwendig die Gegenliebe (ſowohl in der Freundſchaft als in der geſchlechtlichen Liebe) in ſich aufnehmen, denn da die Liebe erſt nach und nach zur Offenbarung des perſönlichen Selbſt treibt, ſo kann das vollkommene Finden des gleichartigen Selbſt nur in der Entwicklung der Liebe ſelbſt Statt finden; — die vollkommene Liebe ſetzt alſo eine vorhergegangene geringere Liebe, einen Entwicklungsprozeß der Liebe im Selbſtgefühl voraus. Die gefundene Zuneigung von der andern Seite iſt allerdings, wenn die andern Momente hinzutreten, ein bedeutendes Moment auch für die Entſtehung der Liebe von dieſer Seite, denn ſie verbürgt dem noch nicht lieben-

den Individuum das Gefundenhaben des gleichartigen Selbſt und erhöht ohnedies auf getheilte Weiſe das Selbſtgefühl. Kommen aber die andern Momente des Findens des gleichartigen Selbſt nicht hinzu, ſo erregt die gefundene Zuneigung leicht Abneigung, was aus dem ſtärkern Hervortreten des Ungleichartigen und des Gegenſatzes leicht begreiflich wird.

Die Abneigung, die erſt durch die Leidenſchaft in eigentlichen Haß entartet, entſteht aus den entgegengeſetzten Urſachen, aus dem Finden und Fühlen des ungleichartigen oder niedern Selbſt im Andern, was ſich ebenfalls in den oben bezeichneten Offenbarungsſphären ausſpricht, zuerſt durch die Häßlichkeit, dann die Aeußerungen eines rohen Selbſtgefühls u. ſ. w. So fühlt der Muthige Abneigung gegen den Feigen, der Reiche gegen den Armen, der Mächtige gegen den Unmächtigen, und ſo entſteht Abneigung gegen Abneigung und Haß.

Zwiſchen zwei ganz ungleichen Individuen kann nur dann Zuneigung entſtehen, wenn dies Verhältniß der natürlichen Zuſammengehörigkeit, Abſtammung u. ſ. w. vorhanden iſt, und der Liebende alſo in dem Geliebten zwar noch nicht die Gleichartigkeit des Selbſt öffenbart findet, wohl aber dieſelbe als entſtehend weiß und in dem Vorhandenen ſchon zu entdecken ſucht. So iſt die Mutterliebe die innigſte auch ohne Zuneigung von Seiten des Kindes, denn die Mutter liebt in dem Kinde ihr eigenes und des Vaters Selbſt; ſie bemerkt ſchon die Keime, das Abbild in den vorhandenen geringſten Elementen: hier iſt die Grundbedingung der Liebe vorhanden ohne actuelle Offenbarung von Seiten des Geliebten. — Ein anderes ungleiches Verhältniß iſt das der Liebe des Menſchen zu Gott, was erſt durch die Offenbarung Gottes im gleichartigen Gottmenſchen ſeine Vollendung erhalten hat. Eine ſelbſtweſentliche Liebe zwiſchen Thier und Menſch kann es nicht geben, ſondern nur eine elementariſche Zuneigung, die wir Anhänglichkeit nennen. Denn wir müſſen dieſe elementariſche Zuneigung, welche wir gegen alle Gegenſtände des elementariſchen Selbſtgefühls, Sachen oder Perſonen des Beſitzes, der Macht empfinden, ſehr genau von dieſer ſelbſtweſentlichen unterſcheiden, in welcher das perſönliche Selbſt in einer andern Perſönlichkeit ſich ſelbſt wiederfindet.

Ferner müſſen wir von der eigentlichen oder individuellen Liebe die univerſelle unterſcheiden, welche ſich in der Gemeinſchaft durch die Gewohnheit des Zuſammenlebens bildet und im Allge-

meinen als Geſelligkeit, geſelliger Sinn bezeichnet wird. Ihr Entſtehen iſt durch dieſelben Grundbedingungen, die in der gegebenen Gemeinſchaft verwirklicht ſind, bedingt. Denn die individuelle Geſchlechtsliebe erzeugt die Familie, aus den Familien gehen nach und nach Geſchlechter und Stämme hervor, bei denen alſo jene Grundbedingungen der Erkennung und Anerkennung des Selbſt realiſirt ſind; dazu kommt dann noch die Gemeinſchaft der Arbeit und die Gewohnheit des Zuſammenlebens. Von der ſubjectiven Seite wird ſie hauptſächlich durch die Gewohnheit der Liebe, das Wohlwollen gefördert.

Die höchſte Entwicklung erreicht das menſchliche Selbſtgefühl in der Gemeinſchaft mit Gott. Wie entſteht dieſelbe? Die Anſicht, daß der Menſch durch Nachdenken über die unbedingte Urſache des Vorhandenen zuerſt auf die Idee Gottes gekommen ſein müſſe, zeigt ſich bei genauerer Erwägung haltlos und allen Geſetzen der geiſtigen Entwicklung entgegen, denn alle Entwicklungen des Selbſt beruhen auf poſitiven Thatſachen, deren Wahrnehmung oder Anſchauung über dem elementariſchen Vorſtellen und Nachdenken liegt; auch entfernt ſich die Reflexion des Naturmenſchen noch nicht von den Thatſachen. Die geiſtige, religiöſe Gemeinſchaft mit Gott muß alſo auf Thatſachen beruhen. Wie ſchon die menſchliche Liebe auf Thatſachen der Offenbarung des Selbſt beruht, ſo dieſes höhere Selbſtgefühl auf Thatſachen der Offenbarung des göttlichen Selbſt.

Dagegen wendet man ein, daß Gott doch unmöglich dem Naturmenſchen ſich offenbart haben könne, weil derſelbe ihn nur in endlichen Geſtalten ſchaue und götzendieneriſch verehre. Dieſe und ähnliche Einwände beruhen nur darauf, daß der reflectirende Menſch von ſeinem höhern Standpunkt auf dieſe niedere Entwicklung herabſieht und dieſelbe nur negativ, nicht in ſich, in ihrer Poſitivität auffaßt, wie dieſes auch beim Seelenleben des Thieres und des Kindes geſchieht. Gott kann ſich in den Seelen der Menſchen nur in ſo weit offenbaren, als menſchliches Selbſtgefühl und Vorſtellung entwickelt ſind. Nur in ſeinem Horizont und von ſeinem Standpunkt ſchaut auch der Naturmenſch die Gottheit; wie getrübt dieſe Anſchauung auch ſei, welche endliche Geſtalt ſie auch annehme, der Menſch ſchaut und verehrt in dieſem Object der innern Offenbarung das Höchſte, was er vorſtellen kann, das Urbild ſeines eigenen Selbſt und ſteht alſo in actueller Gemeinſchaft mit der Gottheit und ſein Selbſtgefühl erreicht

in dieſer Gemeinſchaft die höchſte Erhebung und Befriedigung, deren es fähig iſt. Denn wenn die menſchlichen Verhältniſſe des Selbſt ſchwankend ſind und dem Gegenſatz unterworfen, ſo bleibt das Verhältniß zu Gott der unverrückbare Mittelpunkt ſeines Selbſtgefühls, in welchem alle innern Kämpfe und Gegenſätze mehr und mehr ihre Auflöſung erhalten.

2. Das höhere Selbſtgefühl in ſeiner elementariſchen Offenbarung überhaupt.

Alle dieſe Offenbarungen des Selbſtgefühls entwickeln in der Seele entſprechende Gefühle, Strebungen, Wahrnehmungen, Selbſtthätigkeiten, indem ſich das Selbſtgefühl im vorſtellenden Bewußtſein realiſirt. Wahrnehmung und Vorſtellung vermitteln alſo die Thätigkeit des Selbſtgefühls, aber das Sichfühlen in und mit dem Vorgeſtellten iſt eine vom Vorſtellen ſelbſt verſchiedene Seelenthätigkeit. Wir müſſen die Reflexe des Selbſtgefühls von dieſem ſelbſt unterſcheiden. Auch die ſogenannten geiſtigen Gefühle und die Affecte ſind nur Reflexe deſſelben, jedoch individuelle, mehr unmittelbare, während im Wahrnehmen, Vorſtellen und in der Selbſtthätigkeit der Reflex des Selbſtgefühls nur mittelbar durch weitere Entwicklung derſelben ſich offenbart. Zunächſt alſo haben wir die Gefühle und Affecte zu verfolgen, und zwar, wie oben bereits angedeutet, zuerſt im Allgemeinen, hernach in ihren beſondern Gegenſätzen. Entwickelt ſich das Selbſtgefühl zu beſtimmten beſondern Strebungen und Trieben, ſo iſt der Menſch bereits in die höhere Sphäre des Selbſtbewußtſeins eingetreten, die wir im folgenden Theile unſerer Unterſuchung betrachten. Es ſind alſo die unmittelbaren, unwillkürlichen Reflexe des höhern Selbſtgefühls im geiſtigen Gefühl und im Affect, die wir zuvörderſt ins Auge faſſen.

a. Die geiſtigen Gefühle.

Wir verſtehen unter dieſem Begriff die Gefühle, in ſo fern ſie Ausdruck des höhern Selbſtgefühls ſind. Wie das ſogenannte ſinnliche oder Gemeingefühl die Zuſtändlichkeit des Körpers reflectirt, ſo das geiſtige, welches wir gewöhnlich unter dem einfachen Begriff des Gefühls bezeichnen, die Zuſtändlichkeit des geiſtigen Individuums.

Diejenigen pſychologiſchen Theorieen, welche keine andere Seelenthätigkeiten kennen als Vorſtellungen, läugnen zwar nicht die Thatſachen dieſer Gefühle, was freilich unmöglich iſt, allein ſie behaupten, es ſeien aus organiſchen ſinnlichen Affectionen und Vorſtel-

lungen gemiſchte Zuſtände, oder, wie Stiedenroth (II. 8) es definirt: »ſofern es von der Seele ausgeht, das Bewegungsver- »hältniß anderweitiger Vorſtellungen und zugleich das Bewegungs- »verhältniß der correſpondirenden organiſchen Affectionen gegen ein- »ander.« Dieſe Definition drückt ganz richtig das zwiefache Be- wegungsverhältniß aus, welches das Gefühl begleitet, alſo die ſich reflectirende Erſcheinung deſſelben, nicht aber die Poſitivität deſſelben, welche der Grund dieſer Erſcheinung, dieſer zwiefachen Bewegung iſt. Die Bewegung der Vorſtellungen ſteht nicht in ei- nem konſtanten Verhältniß zur Qualität und Tiefe des Gefühls; wir können dieſelben Gefühle haben bei vermehrter oder vermin- derter Bewegung der Vorſtellungen und bei gleicher Bewegung der Vorſtellungen ſehr verſchiedene Gefühle. Das Gefühl, welches das individuelle Selbſtſein, eine Selbſtzuſtändlichkeit ausdrückt (ſ. den erſten Theil), erzeugt ſelbſt die Bewegung der Vorſtellungen und beſtimmt ſich durch die Beziehung des Vorgeſtellten auf das Selbſt. Und eben ſo wenig iſt es die Qualität oder Quantität der organiſchen Affection, durch welche das geiſtige Gefühl als ſolches beſtimmt wird; das Gefühl der Heiterkeit und Freude z. B. unterſcheidet ſich ſpecifiſch von aller Beſtimmtheit der orga- niſchen Luſt.

Wird alſo das einzelne Gefühl durch die ideelle That des Selbſtgefühls beſtimmt, ſo müſſen wir vor allen Dingen das Ele- ment von jener ungetheilten Offenbarung unterſcheiden. Dies ge- ſchieht nun weder im gewöhnlichen Sprachgebrauch, noch bei un- ſern Pſychologen und daher die unendlichen Meinungs-Differenzen in Beziehung auf das Gefühlsleben. Wenn Göthe in »Herrmann und »Dorothea« ſo ganz aus der Anſchauung des Lebens heraus bemerkt:

„Immer gefährlicher iſt's, beim Wählen dieſes und jenes
„Nebenher zu bedenken und ſo das Gefühl zu verwirren,"

ſo iſt ſicherlich nicht eine einzelne Bewegung des Gefühls gemeint, ſondern das Selbſtgefühl in ſeiner ungetheilten Offenbarung, was in ſeiner weitern Entfaltung das Gemüth bildet, daſſelbe, wovon er auch im Taſſo ſo wahr ausruft:

Ach daß wir doch dem reinen ſtillen Wink
Des Herzens nachzugehn ſo bald verlernen!
Ganz leiſe ſpricht ein Gott in unſrer Bruſt,
Ganz leiſe, doch vernehmlich, zeigt uns an,
Was zu ergreifen iſt und was zu fliehn.

Um dieſem innerſten Selbſtgefühl folgen zu können, müſſen wir die einzelnen elementariſchen Gefühle und Reflexionen beherrſchen

lernen, d. h. immer von Neuem auf jenes Selbſtgefühl zurückgehen. Geben wir uns dagegen zu ſehr einzelnen Gefühlen und Gedanken hin, ſo verirren und entfernen wir uns von dem, was wir (d. h. unſer innerſtes Selbſt) eigentlich erſtreben, denn, wie Göthe an der erſtern Stelle fortfährt: »die Wünſche verhüllen »uns ſelbſt das Gewünſchte.« Die einzelnen Gefühle können wir beherrſchen und leiten, nicht aber das Selbſtgefühl, den ungetheilten Ausdruck der geiſtigen Organiſation, und dies iſt es auch, was des Menſchen Denken und Thun beſtimmt, was ihn im gewöhnlichen Leben geiſtig geltend macht. Denn Keiner gilt hier das, was er weiß oder was er in ſeinem eigenen Verſtande zu ſein dünkt, aber die Energie ſeines höhern Selbſtgefühls, wie er ſie fortdauernd in ſich trägt und offenbart, dieſe übt eine entſchiedene Einwirkung aus, wenn ſie auch nicht mit dem Verſtande aufgefaßt wird.

Indem wir beide, das Selbſtgefühl und Gefühl, in ihrer Poſition unterſcheiden, dürfen wir ſie nicht in ihrem Daſein von einander trennen, denn das erſtere offenbart ſich eben nur in und mit einzelnen Reflexen, wie ja auch im natürlichen Selbſt- oder Gemeingefühle nur die beſondern Erregungen ſich reflectiren. Daher iſt denn auch die Stärke und Dauer der einzelnen Gefühle, abgeſehen von den univerſellen Ereigniſſen, hauptſächlich durch die Energie des höhern Selbſtgefühls beſtimmt. Man muß mit dieſer geiſtigen Energie nicht die Lebhaftigkeit der Gefühle verwechſeln, welches als untergeordnetes natürliches Moment gar ſehr in Betracht kommt. In der Jugend haben die Gefühle die größte Lebhaftigkeit aber nicht die größte Energie. Auch den Vorſtellungen kommt bei der Beſtimmung der Dauer und Stärke der Vorſtellungen nur ein untergeordnetes Gewicht zu, denn ſie ſind dem Selbſt unterworfen. Das Steigen und Sinken der Gefühle im Einzelnen hängt ab von der geiſtigen Aneignung des Selbſtgefühls, die aber freilich aufs mannigfaltigſte durch Verſchiedenes bedingt und beſtimmt wird. Das Neue erregt nicht darum das Gefühl am meiſten, weil, wie Stiedenroth lehrt (II. 18), es noch erſt durch die Aufmerkſamkeit gefaßt ſein muß und die Vorſtellungen hierdurch in Bewegung gerathen. Es kommt vielmehr Alles auf das geiſtige Verhältniß des Selbſt zum Object an. Das, was unſer Selbſt bereits ſich aneignete, was alſo hinter uns liegt in der Vergangenheit, das bildet die dauernde, uns nicht mehr zum Bewußtſein kommende Baſis der Gefühle. Da aber die Entwicklung und

Offenbarung des Selbſtgefühls weſentlich an Selbſtthätigkeit ſich knüpft (ſ. oben), der Gegenſtand für die Selbſtthätigkeit aber nur in die Zukunft fallen kann, ſo iſt das Selbſt immer überwiegend auf die Zukunft gerichtet; das Bewußtſein reflectirt alſo überwiegend nur das Einzelne, Neue, denn das Vergangene iſt der freien That entrückt. In dieſem Sinne bemerkt Schubert (ſ. Geſchichte der Seele S. 469) ſehr richtig: »daß die Gefühle auf ein noch nicht »Gewordenes, Künftiges gerichtet ſind, daß ſie in ihrem Weſen »auf ein inneres Werden ſich gründen;« allein der innern That nach ſind beide Momente, Vergangenheit und Zukunft, in Einem ungetheilten Gefühl zum Moment der Gegenwart verſchmolzen. Wenn dem Selbſtgefühl das Moment der Zukunft und mit ihm das der Selbſtthätigkeit abgeſchnitten wird, wie im Greiſenalter, da muß es freilich dieſe irdiſche Lebhaftigkeit verlieren, aber darum braucht es nicht zu ermatten; es bleibt ihm die ganze Subſtanz des vergangenen Lebens und — eine überirdiſche Zukunft.

Da das höhere Selbſtgefühl ſowohl in ſeinem Beſtehen als Entſtehen Selbſtthätigkeit vorausſetzt, ſo müſſen die Gefühle bei Faulheit des Individuums erſchlaffen; ſelbſt das perſönliche Selbſtgefühl verliert ſeine Energie, wenn die natürliche Baſis der Selbſtthätigkeit fehlt. Daher kann der Faule wohl in momentaner Luſt ſchwelgen, niemals aber dauernd ſich glücklich fühlen, da er mit ſeinem Daſein auf die Natürlichkeit und Körperlichkeit ſich beſchränkt. Iſt hingegen der Mangel an Selbſtthätigkeit, an Subſtanz für das Selbſtgefühl nur momentan, ſo reflectirt ſich dieſer Zuſtand im Gefühl der Langeweile, die eine gewiſſe Energie des Selbſtgefühls vorausſetzt. Man empfindet nur Langeweile, wenn die gewohnte oder beſtimmt erwartete Befriedigung des Selbſtgefühls ausbleibt; das Selbſtgefühl percipirt und produzirt dann nur gewiſſermaßen den leeren Raum, das leere Nacheinander, und deshalb wird ihm dieſes zu lang.

Von der andern Seite iſt die Lebendigkeit und Lebhaftigkeit der Gefühle auch zugleich vom Körper abhängig; der Zuſtand des Körpers wirkt fördernd oder hemmend. Wie die Production der Vorſtellungen, ſo kann auch die der Gefühle gehemmt werden, d. h. die geiſtigen Gefühle werden durch die körperlichen verdrängt, z. B. wenn wir heftige Zahnſchmerzen haben oder bei den ſogenannten phyſiologiſchen Verſtimmungen oder Verdüſterungen des Gefühls in Mißlaune, Melancholie u. ſ. w. In den Stimmun-

gen und Verſtimmungen der Gefühle bildet gewöhnlich das phyſiologiſch-pathologiſche Moment die Baſis und hindert oder hemmt die leichte, freudige Bewegung des Selbſtgefühls, dieſe Hemmung wirkt dann wieder auf den Körper zurück und ſo läßt ſich bei den Hypochondriſten oft nicht angeben, ob die Verſtimmung der organiſchen Functionen oder die des Selbſtgefühls mehr das Geſammt-Uebel hervorbringe, da beide in jedem Moment geeinigt ſind und ſich gegenſeitig beſtimmen. Die Hemmung kann aber auch von der Bewegung des Selbſtgefühls durch ein Ereigniß ausgehen, ſo daß das Selbſtgefühl in eine heftige natürliche Bewegung übergeht und durch dieſelbe gebunden erſcheint; dieſen gebundenen Zuſtand des Selbſtgefühls nennen wir den Affect.

b. Der Affect.

Aus dem eben angedeuteten Uebergang des Gefühls in Affect könnte man ſchließen wollen — was auch die gewöhnliche Anſicht iſt, daß der Unterſchied zwiſchen beiden nur ein quantitativer, die Affecte nur geſteigerte Gefühle ſeien. Und in der That können auch diejenigen, welche Vorſtellen und Denken als die einzigen höhern Seelenthätigkeiten betrachten, konſequenter Weiſe keine andere Anſicht haben. Erwägen wir aber, daß dieſe Elemente nur ihr Maaß haben können im ungetheilten höhern Selbſtgefühl, ſo zeigt ſich uns ſogleich dieſer Gegenſatz, vermöge deſſen ſie ſich einander ausſchließen. Im Affect iſt das Selbſt aus der Subſtanz des geiſtigen Selbſtgefühls, aus der gemeinſamen Welt beziehungsweiſe heraus und in die individuelle natürliche Subſtanz übergegangen und iſt darin momentan gebunden. Das Gefühl ſchließt dieſe Gebundenheit aus und würde, auch unendlich geſteigert, nicht zum Affect werden. Der Affect verhält ſich zum Gefühle, wie das Phantasma zur Vorſtellung.

Iſt nun der Affect eine ſolche Beſtimmtheit des geiſtig-natürlichen Selbſtgefühls, ſo iſt es natürlich, daß die Verſuche, denſelben bloß von der Seele, von der Vorſtellung oder bloß vom Körper aus zu begreifen, auf gleiche Weiſe mißlingen mußten. Von beiden Seiten wollen wir bloß Herbart und Spinoza nennen. Nach Herbart (Pſych. II. 100) beſteht das Weſen des Affects darin, daß »die Vorſtellungen beträchtlich von ihrem Gleich»gewicht entfernt ſind, ſo daß die rüſtigen Affecten ein größeres »Quantum des wirklichen Vorſtellens ins Bewußtſein bringen, als »darin beſtehen kann, die ſchmelzenden ein größeres Quantum

»daraus verdrängen.« — Wüßten wir nicht bereits, daß Herbarts Vorſtellungen ſtets und überall hemmende Weſen oder Ereigniſſe ſind, ſo wäre es unbegreiflich, wie die Seele durch zu viele »Selbſt»erhaltungen« ſich nicht erhält, durch zu vieles Licht ſich ſelbſt auslöſcht. Oder ſollen wir uns die Seele als einen Behälter, etwa als einen Taubenſchlag, wie Platon im Theätet ſcherzhaft vorſchlägt, in welchen nur eine gewiſſe Anzahl hineingeht, denken? Die Hauptſache aber iſt, daß die Verdunkelung der Vorſtellungen durchaus unerklärbar bleibt, wenn wir nicht die Production derſelben im Naturorganismus anſchauen.

Spinoza führt umgekehrt den Affect auf die **corporis agendi potentia**, auf Luſt und Unluſt zurück; von dem Entſtehen des Affects aus der Seele ſelbſt wird ganz abſtrahirt. Es würde uns hier zu weit führen, dieſer Theorie ihre Widerſprüche in und aus ſich ſelbſt nachzuweiſen. Nur den einen folgenden wollen wir hervorheben. In den Affecten der Luſt ſoll die Seele zu größerer Vollkommenheit übergehen. Nun ſoll anderſeits die Vollkommenheit der Seelen=Thätigkeit nur in adäquaten Ideen ſich offenbaren (ſ. 5. Buch). Da aber die Affecte nur von unadäquaten Ideen abhangen (3. Buch, 3. Satz), ſo iſt nur das Doppelte möglich: entweder geht in den Affecten die Seele nicht zu größerer Vollkommenheit über, oder es muß auch in den unadäquaten Ideen der Affecte die Offenbarung von adäquaten Ideen nachgewieſen werden. Spinoza konnte letzteres nicht bei dem moniſtiſchen Charakter ſeines Syſtems, d. h. bei der vorausgeſetzten Identität von Körper und Geiſt; uns wird dieſes nicht ſchwer werden, da für uns die beiden obigen Conſequenzen ſich nicht ausſchließen.

Der Affect iſt nur zu begreifen aus der untrennbaren Einigung des höhern Selbſtgefühls mit dem natürlichen und dem Organismus überhaupt, ſo daß auch von dem erſtern aus, vermöge einer poſitiven oder negativen That, in dem letztern ein Antagonismus gegen es ſelbſt erregt werden kann, nämlich auf folgende Weiſe. Das perſönliche Selbſt exiſtirt nur in ſeiner Subſtanz, in dem Ganzen ſeiner Objecte, in dieſem allmälig gebildeten geiſtigen Leibe. Eine Förderung oder Hemmung (Poſition und Negation) desſelben tritt ein, wenn das Selbſt ein neues bedeutendes Element oder Organ für ſich in ſeine Sphäre aufgenommen, oder ein ſchon vorhandenes ſich entzogen wahrnimmt. (Eine Wahrnehmung muß es ſein, weil eine allgemeine Vorſtellung die Förderung nicht als ein das Selbſt betreffendes Factum ſetzt). Vermöge der

unmittelbaren Einigung des höhern Selbſtgefühls mit dem natürlichen reflectirt ſich dies Factum der Förderung oder Hemmung für das Individuum als theilweiſe Belebung oder Erſtarrung deſſelben, ſo daß das Subject auch nur theilweiſe ſeine geiſtigen Productionen in dieſer gehemmten, entweder überreizten oder gelähmten Lebendigkeit vollziehen kann, und dieſer Zuſtand des individuellen Selbſt iſt der Affect. Die Frage, wie ſich das univerſell Wahrgenommene ſo reflectiren kann, beantwortet ſich hier von ſelbſt: im höhern Selbſtgefühl beſteht das Sein eben in dieſem geiſtigen Setzen ſeiner Objecte; wird nun durch ein wahrgenommenes Factum dieſes Sein in einer übermäßigen Förderung oder Hemmung geſetzt, ſo iſt mit der Aufhebung des Sichſetzens auch das Sein in ſeinen innerſten Tiefen erſchüttert: hier iſt der Punkt wo Sein und bewußtes Sichſetzen (nicht Wiſſen) identiſch iſt, und eben deswegen iſt auch in der Wahrnehmung dieſes Factums Setzen und Sein Eins.

Wenn wir behaupten, daß der Affect nur durch die falſche oder wahre Wahrnehmung eines das Selbſt betreffenden Factums erzeugt werden könne, ſo wird man uns nicht entgegnen dürfen, daß die poetiſchen Affecte doch nur durch Vorſtellungen erregt ſeien, denn wir haben unſer Selbſt theilweiſe mit dieſer poetiſchen Perſon identifizirt und nehmen das Vor- oder Dargeſtellte in ihrem Sinne, gewiſſermaßen aus ihr heraus wahr. Daß die Affecte hier den ſcharfen phyſiſchen Stachel verlieren, hat nicht darin ſeinen Grund, daß wir uns vorſtellen, das hier vernommene iſt nicht wirklich, denn mit dieſer Vorſtellung ſind wir auch außer der Sache, außer der Poeſie, ſondern weil wir unſer Selbſt doch nur theilweiſe und beziehungsweiſe mit der poetiſchen Perſon identifiziren.

Der Affect iſt meiſtens durch ungewöhnliche unerwartete Ereigniſſe veranlaßt und in ſeinem ſtärkſten Ausbruch von kurzer Dauer, denn lange Zeit würde ihn die Lebenskraft des Organismus nicht ertragen können. Das Uebergewicht der Affecte nimmt ab mit der fortſchreitenden Ausbildung des Selbſt. Es kann daher nicht gebilligt werden, was Daub Anthrop. S. 426 über die Natürlichkeit des Affects bemerkt: »jeder Affect an und für ſich »als ſolcher iſt eben ſo natürlich, wie jeder Trieb, jeder Inſtinct »als ſolcher. Das Natürliche aber iſt als ſolches gegen das Ethi»ſche gleichgültig, der Affect iſt als ſolcher weder gut noch böſe.« Der Affect iſt keineswegs, wie der Trieb und Inſtinct, eine noth-

wendige Beſtimmung des Selbſt. Obgleich nicht gerade der Willkür unterworfen, iſt er doch ſowohl in ſeinem Entſtehen als im Beſtehen der Selbſtthätigkeit der Seele untergeordnet. Vermag auch die Seele nicht die heftigen Bewegungen des Affects, z. B. im Schreck oder in der Trauer, ganz zu verdrängen, ſo vermag ſie doch auch in der heftigſten natürlichen Bewegung die geiſtige Subſtanz feſtzuhalten und damit auch ihre Herrſchaft. In dem Grade, worin die Seele ihr Selbſtbewußtſein ausgebildet hat, iſt ſie auch im Affect zurechnungsfähig: iſt doch die Gebundenheit keine abſolute und deshalb können die aufgeregten Wogen des Blutes und das Beben der Nerven keine Nothwendigkeit der beſonnenen Seele auferlegen. Dem ſchon vorhandenen Affect ſich nicht hingeben, das vermag die Seele zunächſt und das heißt ſeine Gewalt brechen, z. B. nach der Ausſage erprobter Kriegsmänner kann Niemand beim erſten Anrücken zu einer blutigen Schlacht ganz frei von Furcht ſein. Allein die freie, vom Höhern erfüllte und der Selbſtthätigkeit ſich hingebende Seele vermag es gar wohl, dieſem Affect ſich nicht hinzugeben, und dadurch iſt er bald aufgehoben. Kein Vernünftiger wird hierbei den Affect in Schutz nehmen und behaupten, das Fortlaufen, die Furcht ſei ein natürlicher Trieb, Inſtinct geweſen, wie etwa Falſtaff bei Shakeſpeare. Indeß muß der, welcher ſeine Affecte beherrſchen will, ſie gar nicht aufkommen laſſen und den Gelegenheiten dazu aus dem Wege gehen, denn iſt erſt das Selbſtgefühl alterirt, ſo ſteht es ſchlimm mit der Selbſtbeherrſchung.

Das gewöhnliche Bewußtſein bemerkt weniger dieſe geiſtige Verſchiedenheit des Gefühls und Affects; wir ſehen daher im Sprachgebrauch die Gefühle und Affecte meiſtens durch dieſelben Begriffe und Worte bezeichnet, z. B. Freude, Luſtigkeit, Trauer, Schmerz u. ſ. w.; nur für die höhern Grade und Extreme beſitzt derſelbe beſondere Begriffe, z. B. Entzückung, Angſt. Wir aber werden im Folgenden auf die unter dieſen Begriffen bezeichneten elementariſchen Gegenſätze und Zuſtände der Affecte unſere Aufmerkſamkeit richten.

3. Die Gebundenheit des Selbſtgefühls in den Affecten.

Was die Mannigfaltigkeit der Affecte betrifft, ſo pflegt man dieſelben nach dem Geſichtspunkt der Luſt und Unluſt, der Belebung oder Erſtarrung in rüſtige (ſtheniſche) und ſchmelzende (deprimirende) einzutheilen. Hierbei iſt denn freilich ganz von der

poſitiven Zuſtändlichkeit des in Affect gerathenden Selbſt abſtrahirt. Das Verſchiedenſte iſt zuſammengeworfen. So ſind z. B. Fröhlichkeit und Zorn die beiden größten rüſtigen Affecte, aber wie verſchieden ſind dieſe beiden unter ſich! Diejenigen, welche dieſelben wiſſenſchaftlich betrachtet haben, Spinoza und Daub, ſuchen aus den einfachen die andern als zuſammengeſetzte abzuleiten, und zwar Spinoza, indem er die Combinationen derſelben in ihren poſitiven Verhältniſſen zu verſchiedenen Perſonen und Sachen verfolgt, welche Darſtellung weit ſchärfer iſt als die Daubſche, welche abſtracter Weiſe alle Affecte aus dem Gemenge von Vergnügen und Schmerz, Hoffnung und Furcht erzeugen will. Allein abgeſehen davon, daß viele Affecte ganz übergangen werden, wie z. B. Bewunderung, Mitleid, Reue, Scham u. ſ. w., ſo kann unmöglich aus einem ſolchen allgemeinen Schematiſiren das Poſitive der Affecte begriffen werden. So ſoll z. B. der Muth aus der Combination von Furcht und Hoffnung hervorgehen. Allein ein Muth, der auch nur einigermaßen zwiſchen Furcht und Hoffnung ſchwebte, der aus der Reflexion über das zu Fürchtende oder zu Hoffende ſeine Kraft ſchöpfen wollte, wäre ein ziemlich ſchlechter Muth und würde ſchwerlich Stich halten; jedenfalls hat der Muth ſeine Baſis in der eigenen Energie des Selbſtgefühls, nicht in Hoffnungen, wenn ſich dieſe auch damit verknüpften. Mag es auch zuweilen vorkommen, daß Jemand muthig iſt, weil er hofft, ſo möchte doch das Umgekehrte häufiger ſein, daß Jemand hofft, weil er Muth hat.

Die Affecte können auch nicht nach den Gegenſtänden unterſchieden werden, denn derſelbe Affect, z. B. Vergnügen, Furcht, Hoffnung, kann ſich auf jeden möglichen Gegenſtand des Selbſtgefühls beziehen, auf Erhaltung des Selbſt, auf Beſitz, Macht, Ehre u. ſ. w. Zu den Gegenſtänden unſeres Beſitzes gehört auch die Subſtanz unſerer Kenntniſſe, unſers Wiſſens. Verſucht man es, uns unſere Ueberzeugungen zu rauben, ſo gerathen wir eben ſo in Affect, als wenn es ein anderes Eigenthum wäre. Die leidenſchaftlichen Partheikämpfe haben hierin ihren letzten Grund, aber es treten noch andere egoiſtiſche, leidenſchaftliche Motive hinzu. Daß aber unabhängig von dieſen ein Affect Statt finden kann, erfahren wir gewiſſermaßen an uns ſelbſt, wenn wir ſelbſt derjenige ſind, der uns ſelbſt eine Lieblings-Meinung raubt — eine Erfahrung, die auch Joh. Müller merkwürdig findet und bezeichnet (II. 538). »Iſt man mit einer Unterſuchung beſchäftigt und man ſtößt, »nachdem man lange einer Meinung gefolgt war, auf eine That-

»ſache, welche beweiſt, daß dieſe uns ſchon ſtillſchweigend eigen ge»wordene Meinung falſch iſt, ſo iſt das unangenehm, weil dieſe »Meinung ſchon einen Theil von unſerm Selbſt auszumachen an»gefangen hat. An und für ſich ſollte uns eine nicht veröffentlichte, »in der Stille abgelegte Anſicht gleichgültig laſſen und vielmehr das »Richtige allein angenehm ſein, und dennoch iſt es eine allgemeine »Erfahrung, daß eine zum Irrthum gewordene lang gehegte Mei»nung traurig macht.« — Im Grunde bleibt das Verhältniß innerlich daſſelbe, ob wir ſelbſt oder Andere uns ein Eigenthum unſers Selbſt entziehen: das Selbſt iſt durch dieſe That auf gleiche Weiſe beraubt, verletzt, und daher die Traurigkeit, wozu dann noch leicht das leidenſchaftliche Moment der verletzten Eitelkeit oder des Hochmuths hinzukommt. Wir werden übrigens in dem Maaße davon afficirt ſein, als die angegriffene oder gar beſiegte Ueberzeugung eingreift in das Ganze unſerer Ueberzeugungen, wobei denn auch Gemüths-Intereſſen leicht ins Spiel kommen. Jedes Element des Selbſtgefühls iſt einigermaßen vom Ganzen durchdrungen und wenn auch eine einzelne angegriffene Ueberzeugung unbedeutend ſcheint, ſo hängt doch die einzelne meiſtens mit vielen übrigen zuſammen und dieſe wieder mit dem Ganzen, ſo daß alſo immer im Einzelnen das Ganze verletzt iſt.

Was nun die Mannigfaltigkeit der Affecte betrifft, ſo wird Alles auf die Zuſtändlichkeit des gebundenen Selbſtgefühls ankommen. Am einfachſten erſcheint dieſe Gebundenheit, wenn ſie durch einen Zuſtand der Förderung oder Hemmung bedingt wird und das Selbſtgefühl ſich in dieſem ganz einfach gefördert oder gehemmt zeigt. Hierher gehören die Affecte der Freude, des Vergnügens und der Trauer, des Schmerzes u. ſ. w. Iſt die Förderung und Hemmung zweifelhaft oder complizirt, ſo ſchwankt das Selbſtgefühl zwiſchen Furcht und Hoffnung. Das Selbſtgefühl kann aber auch in und mit einer Selbſtthätigkeit zum Affect erregt werden und dann wird es auf eine ganz andere Weiſe gebunden. Während jenes einfach gebundene Selbſtgefühl in ſich ſelbſt concentrirt war, wendet ſich dieſes heftig reagirend nach Außen gegen Andere oder nach Innen gegen ſich ſelbſt; nach Außen hin belebt in den Affecten des Muths, des Zorns, des Aergers, Verdruſſes, gegen ſich ſelbſt erſtarrend, ſelbſtnegirend in den Affecten der Scham, Reue u. ſ. w. Zuletzt endlich kann auch das perſönliche Selbſtgefühl vermöge ſeiner Einigung mit dem natürlichen zum Affect erregt werden: die verſchiedenen Zuneigungen

und Abneigungen können in Affect übergehen, aber in dieſem Falle iſt der Affect nur vorübergehendes Moment an einem höhern. Liebe und Haß gehen wohl momentan in Affect über, ſie ſind aber als ſolche nicht bloß Affecte. So hat auch z. B. die Begeiſterung das Moment des Affects in ſich aufgenommen, gehört aber in ihrer Poſitivität dem Gemüth an. Ein anderes iſt es, wenn plötzliche Offenbarungen oder Affectionen eines andern Selbſt unſern Affect erregen; dies geſchieht in der Bewunderung und Verachtung, Ehrfurcht und Abſcheu, vorzüglich aber im Mitleiden. Wir unterſcheiden alſo: 1) die einfach gebundenen Affecte der Förderung und Hemmung; 2) die ſubſtantiell gebundenen Affecte der Reaction und Selbſtnegation und 3) die perſönlichen, d. h. die auf Perſonen ſich beziehenden Affecte. — Im Allgemeinen muß noch bemerkt werden, daß wir alle Affecte in dem Maaß für Andere und mit Andern empfinden, als wir dieſelben in unſer perſönliches Selbſtgefühl aufgenommen haben.

a. Die einfach gebundenen Affecte.

Sie unterſcheiden ſich nach den ſchon bezeichneten Gegenſätzen, wir betrachten alſo zuerſt die

α. Affecte der Förderung des Selbſt oder des erhöhten Selbſt- und Lebensgefühles.

Hier treten uns die verſchiedenen Geſtalten der Luſt entgegen. Steigen wir von der höchſten Höhe derſelben, der Seligkeit, dem Entzücken, die Leiter herab — Freude, Fröhlichkeit, Lachen, Vergnügen bis zur ruhigen Heiterkeit des Gefühles, ſo erhebt ſich am Fuße des ſonnigen Luſthügels noch in einzelnen Reflexen die Hoffnung, aber meiſtens ſchon gemiſcht mit der Furcht, die ihr gegenüber am Fuß des rauhen Unluſtgebirges ihren Platz hat. Man könnte dieſe beiden die Reflexions-Affecte nennen, da es bei ihnen nicht zu einem fixirten Zuſtande kommt, und ſie ſich unruhig hin und her bewegen. Das **Vergnügen** liegt ebenfalls an der Grenze der Affecte, es erhebt ſich nur ſelten und zu einem leiſen, gelinden Affect. Vergnügen empfindet das Selbſt, wenn ſeine Strebungen Fortgang haben, ſeine Pläne gelingen, auch ſchon, wenn es die ſpielend gebildeten Wünſche befriedigt ſieht. Wenn die **Heiterkeit** des Gefühles dem religiöſen und ſittlichen Ernſt des Gemüthes entquillt, ſo bedarf das Vergnügen nicht eines ſolchen tieferen Grundes, ſeine Wurzeln drängen ſich mehr an das

Tageslicht hervor. Fröhlichkeit und Luſtigkeit führen uns über das Vergnügen hinweg in das Gebiet des Scherzes, der Laune, des Muthwillens, des Lachens, der Ausgelaſſenheit. Die Fröhlichkeit nähert ſich noch mehr dem Gemüthlichen; ein biederes Gemüth iſt fröhlich und guter Dinge; die Fröhlichkeit iſt durch Geſundheit und angenehme Geſellſchaft bedingt. Die Fröhlichkeit iſt zugleich innerlich und äußerlich; ſind aber die Lebensgeiſter in höchſter Aufgeregtheit und entfeſſelt, ſo nennen wir dieſen das Selbſt berauſchenden Affect, der bis zu einem wilden Taumel gehen kann, Luſtigkeit. An die Luſtigkeit und Fröhlichkeit knüpft ſich auch das Lachen, welches nur als Ausdruck eines Affects zu begreifen iſt.

Ueber den pſychologiſchen Grund des Lachens und des Lächerlichen hat man ſich vielfach den Kopf zerbrochen; ſeit Kant und Hippel iſt man gewohnt, denſelben in einem Widerſpruch oder in der Täuſchung einer geſpannten Erwartung zu finden. Selbſt Joh. Müller führt die Bewegung des Lachens auf »plötzliche, »ganz leidenſchaftloſe Veränderungen der Vorſtellung« zurück (Phyſ. II. S. 568). Allein es bedarf keines beſondern Aufwandes von Reflexion, um einzuſehen, daß dieſe Erklärung in tauſend Fällen nicht zureicht und eben ſo, wie die Ariſtoteliſche, des ohne Schmerz Häßlichen, von einzelnen Phänomenen unbehülflich abſtrahirt iſt. Freilich darf das, worüber wir lachen ſollen, nichts Bekanntes und ganz Gewöhnliches ſein, aber das iſt nur ein negatives Merkmal. Es iſt unſtatthaft, den Grund des Lächerlichen auf eine beſtimmte Verknüpfung von einigen Vorſtellungen zurückführen zu wollen; es wird Etwas nur lächerlich in ſeinem Zuſammenhang mit dem Ganzen und an einer beſtimmten lebendigen Individualität oder von derſelben ausgehend, denn Dinge und Sachen ohne eine ſolche Beziehung finden wir nie lächerlich. Was uns an dieſer Individualität zum Lachen reizt, bleibt uns an einer andern ganz gleichgültig. Eine andere Grundbedingung des Lachens iſt, daß die Seele nicht von tiefern Gefühlen und Reflexionen bewegt iſt. Wenn deshalb Göthe in den Wahlverwandſchaften ſagt: der Verſtändige findet faſt Alles lächerlich, der Vernünftige nichts, ſo iſt die erſte Hälfte der Behauptung nicht ſo richtig, wie die letztere. Der Vernünftige iſt allerdings zu tief in einer höhern Sphäre verſenkt, um dem leichten Spiele des natürlichen Selbſtgefühls ſich hinzugeben, aber der Verſtändige, der in Reflexionen begriffen iſt, lacht auch nicht leicht, und der Verſtand

kann höchſtens bei einer gewiſſen Gattung des Lächerlichen, beim Witz eine vermittelnde Rolle ſpielen. Schon das gemeine Sprüchwort ſagt: An dem Lachen erkennt man den Narren. In der That lachen auch Kinder und ungebildete Leute am meiſten. Das Lachen iſt ein momentaner Affect der Fröhlichkeit und Luſtigkeit; der Lachende hat ſich in dieſem Augenblick von der vernünftigen und verſtändigen Subſtanz abgewandt und ſich dem Spiel des bewegten Lebensgefühls hingegeben. Es kommt beim Lachen Alles auf die Stimmung und auf die Bildung des Individuums an. Es darf, wie ſchon bemerkt, das Selbſt nicht durch etwas Ernſtes gebunden ſein; Kinder, bei denen das Lebensgefühl oder natürliche Selbſt noch ſo ungebunden und beweglich iſt, können über Alles lachen, denn alle Offenbarungen von Außen erregen ihre eigne fröhliche Lebendigkeit. Daher lachen wir auch weit leichter in Geſellſchaft, wo wir uns dem Spiel der Combinationen ungebunden hingeben, als wenn wir allein ſind, und aus der Gewohnheit in Geſellſchaft zu lachen, bildet ſich leicht die Neigung dazu, und dann kann oft die geringſte Kleinigkeit uns erregen. Das Lächerliche muß eine Beziehung zum fröhlich afficirten Selbſtgefühl haben. Was objectiv aus einem ſolchen fröhlich afficirten ſpielenden Selbſt- und Lebensgefühl hervorgeht, wird auch ſubjectiv unſere Fröhlichkeit, unſer Lachen erregen. Wenn fremde Dummheit eine ſo ergiebige Quelle des Lächerlichen beſonders für Ungebildete iſt, ſo iſt dabei nicht an Schadenfreude zu denken; eine ſolche Handlung nämlich löſt ſich durch ſich ſelbſt von den ernſten Beziehungen des Gefühls und der Reflexion ab (z. B. wenn Jemand fällt, ohne ſich zu verletzen) und erſcheint uns, durch die beſondern vergeblichen Manifeſtationen des Selbſtgefühls, als ein leichtes Spiel der individuellen Lebendigkeit. Ganz beſonders lachen wir, wenn wir oberflächlich oder lügenhaft-ernſte Intentionen zu nichte werden ſehen, z. B. wenn ein gravitätiſches Individuum einen leichten Unfall hat oder wenn die Selbſtgefälligkeit betrogen wird. Der Widerſpruch hierbei iſt ein Moment der Reflexion und iſt nicht das Lachenerregende, ſondern das Befriedigende liegt darin, daß das, was in ſich nichts werth iſt, nun auch durch die That in ein unwillkürliches Spiel aufgelöſt wird.

Das Lachen hat ſeine Hauptbaſis in einem recht geſunden, beweglichen, kräftigen, fröhlichen Lebensgefühl, denn dieſes hat eine relativ ſelbſtſtändige Productivität in ſich und behauptet nach den ernſten gebundenen Momenten ſein Recht, ſich frei zu bewegen.

Dies kann durch Ausbildung ſo verſtärkt werden, daß das Individuum (wie z. B. der Humoriſt) unmittelbar vom Ernſten zum Lächerlichen übergehen kann.

Ganz verſchieden von der Fröhlichkeit und Luſtigkeit ergreift uns die Freude, tief, innig; wir freuen uns über glückliche Ereigniſſe, über Befriedigungen des Selbſtgefühls, die wir zu hoffen nicht berechtigt waren. Die Freude berauſcht uns nicht; obgleich wir in Einem Gefühl aufgehen, denn »die Freude zeigt,« wie Steffens Religionsph. I. S. 92, 90 ſehr richtig bemerkt, »ihre »geiſtige Natur dadurch, daß ſie ihren Gegenſtand beſtätigt, ja im»mer von neuem erzeugt in ſeiner Art und nur ſo befriedigt iſt;« das klare Bewußtſein, welches den Menſchen in die Mitte der Erſcheinungen hinſtellt, iſt nicht dunkler geworden: dies iſt allerdings die wahre Freude, aber ſie kann auch ausarten und das Selbſtgefühl einſeitig ſtimmen. Wenn bei der Freude ſchon das Endliche, Beſchwerende uns nicht mehr drückt, ſo verſchwindet im Entzücken alles Endliche, Zeit und Raum gänzlich; das Selbſt- und Lebensgefühl iſt in Einem Moment concentrirt; unſere heißeſten Wünſche ſind erreicht; nur ein ſtarkes Gemüth und die Liebe iſt deſſelben fähig. Die Seligkeit, in ſo fern wir dieſen Begriff auf irdiſche Zuſtände anwenden, hat unſere Gemeinſchaft mit Gott zum Gegenſtand, ſie iſt ganz geiſtiger Natur, nicht ſo heftig wie das Entzücken, aber innig und dauernd; ſie iſt das tiefſte und beglückendſte Gefühl, deſſen der Menſch auf Erden fähig iſt. Stiedenroth bezeichnet den Enthuſiasmus als höchſten Grad des freudigen Affects — offenbar gegen den urſprünglichen und gewöhnlichen Begriff deſſelben; er iſt objectiver Natur und gegen die Gegenſätze der Luſt und Unluſt indifferent und überhaupt ein höher entwickelter Zuſtand des Gemüths.

Die Seele lebt in der Gegenwart zugleich immer auf die Zukunft gerichtet; das Selbſtgefühl iſt daher eben ſo wohl auf das Zukünftige als auf das Gegenwärtige gerichtet; ja es überſpringt gar oft die Schranken der Zeit und ergreift das Künftige als ein ſchon Gegenwärtiges, Geſchehenes und dies iſt es, was das Gefühl der Hoffnung ausdrückt, die bei lebendigem, beſonders unglücklichem Selbſtgefühl ſich nicht ſelten zum Affect erhebt. Da das Selbſt aber in Beziehung auf die Zukunft der unbeſtimmten Reflexion Preis gegeben iſt, ſo ſchwankt ſie und wechſelt mit der Furcht. Daß hierbei, wie Daub lehrt S. 432: »die gegenwärtig »gefühlte Luſt durch die Vorſtellung eines künftigen Vergnügens

»verſtärkt werde,« iſt ihr nicht weſentlich, obgleich die gegenwärtige Luſt allerdings für die Hoffnung empfänglicher macht; ſie kann eben ſo aus tiefem Leid ſich erheben und iſt ganz einfach an das Ueberwiegen des Selbſtgefühls oder des Gemüths und dadurch auch der Reflexion nach dieſer oder jener Richtung bedingt. Sie geht, wenn die Hinderniſſe ſich beſeitigen, in feſte Zuverſicht über. Verwandt mit der Hoffnung erſcheint auch die Geduld, welche nach Daub entſteht, wenn in der Combination des Schmerzes und der Hoffnung der Schmerz überwiegt (S. 441); indeß die Geduld kann ſich auch auf hoffnungsloſen Schmerz beziehen und es kann Jemand Schmerz und Hoffnung im Ueberfluß beſitzen ohne Geduld. Die Geduld aber gehört nicht mehr den Affecten an; ſie beruht entweder auf einer gewiſſen Paſſivität, Abſtumpfung des Selbſtgefühls oder iſt ein freier Act des Gemüths, wie auch das Vertrauen.

β. Affecte der Hemmung oder des gehemmten, erſtarrten Selbſt- und Lebensgefühles.

Auch hier können wir zwei Reihen von Affecten unterſcheiden, die, welche ſich auf eine künftige, in der Ferne liegende oder eben jetzt drohende Hemmung beziehen, die Affecte der Furcht und ſolche, in denen das Selbſtgefühl durch eine ſchon geſchehene Hemmung herabgedrückt iſt, die Affecte der Traurigkeit.

Was die erſtern betrifft, ſo iſt Furcht für dieſelben der allgemeinſte Gattungsbegriff; ſie bezeichnet eben ſowohl einen geringen bald vorübergehenden, als einen tief erſchütternden, daurenden Affect; ſie hat, wie die Hoffnung, ein unbeſtimmtes Object und ſchwankt und wechſelt dann mit der Hoffnung oder ſie bezieht ſich auf unmittelbar Gegenwärtiges. Zu der Furcht iſt das Selbſtgefühl am meiſten geneigt, wenn es durch körperliche oder andere Urſachen ſchon herabgedrückt iſt, wie ſie denn auch bei ſchwächlichen Individuen von geringen Körper- oder Geiſteskräften am leichteſten erregt wird. Ueber die Allgemeinheit derſelben und ihre tief eindringenden Wirkungen auf den Natur-Organismus, ſo daß wirklich viele Menſchen aus Furcht ſterben, hat Alibert physiologie des passions 2 vol. manches Bemerkenswerthe. Die Furcht hat immer einen äußern Gegenſtand; Bangigkeit und Angſt dagegen gehen mehr aus inneren organiſchen Affectionen oder aus Gemüthsbewegung hervor; bei der Bangigkeit iſt der Gegenſtand noch unbeſtimmt, ſie iſt daher nicht ſelten mit der Sehnſucht ver-

knüpft; die Angſt hat eine nahe Gefahr zum Gegenſtand, die das Selbſt als ſchon gegenwärtig empfindet und gegen die es ſich nicht zu helfen weiß. Den höchſten Grad aber erreicht der Affect der Furcht, wenn unerwartet und plötzlich das Leben ſelbſt oder das Theuerſte bedroht wird, wobei denn das Selbſt im Schreck, im Grauſen, Entſetzen ganz außer ſich geräth, welches letztere Moment ſchon im Begriff des Entſetzens ausgeſprochen iſt. Der Schreck kann allenfalls auch von weniger Bedeutung ſein, aber er überraſcht das Selbſtgefühl plötzlich, er macht erblaſſen und geſtaltet ſich auch wohl zu einem daurenden allgemeinen Schrecken. Das Grauſen bezeichnet der bekannte phyſiologiſche Ausdruck des Schrekkens, jedoch mehr ſubjectiv innerlich, was im Schauder organiſch ausbricht. Das Grauſen iſt wohl vom Grauen zu unterſcheiden, welches ſich nur auf geahnte Gefahr bezieht (urſprünglich beim Gehen im Dunkeln). Wenn Daub (S. 449) das Grauſen aus Vergnügen und Furcht zuſammengeſetzt wiſſen will, indem die Gefahr für Andere ſei — ſo ſcheint dieſe Beſtimmung willkürlich.

Alle dieſe Affecte der Furcht ſind vorübergehender Natur, da ſie meiſt auf Einzelnes ſich beziehen und vorzugsweiſe auf Negationen des Lebensgefühls, die ihrer Natur nach nicht daurend ſein können. Dagegen haben die Affecte der Traurigkeit mehr Gegenſtände des perſönlichen Selbſtgefühls zum Gegenſtande, d. h. ſolche, die mit dem Selbſt gewiſſermaßen geiſtig verwachſen ſind, an deren Verluſt alſo das Selbſt daurend leidet. Den geringſten Grad bezeichnet das Leid, welches nicht ſelten mit der Freude wechſelt und nur eine einzelne Verletzung des Selbſtgefühls zum Grunde hat. Tiefer dringt ſchon ein die Betrübniß, die Trübung des Selbſtgefühls durch unangenehme Vorfälle, gegen die das Selbſt nicht reagiren kann. Die Wehmuth bezeichnet man gewöhnlich als in der Mitte zwiſchen Freude und Traurigkeit liegend, oder »aus Vergnügen und Schmerz gemiſcht« (Daub), allein dieſe Anſicht ſcheint auf einer Verwechſelung des Mangels an poſitivem Schmerz mit Freude zu beruhen. Die Wehmuth entſteht entweder aus dem Gefühl der allgemeinen Hinfälligkeit und Schwäche alles Irdiſchen, oder ſie iſt ein in die Vergangenheit gerückter Schmerz, deſſen ſcharfe Stacheln Zeit und Gemüth ſchon abgeſtumpft haben; wir haben uns an den Verluſt bereits gewöhnt, die Wunden ſind vernarbt, aber darum iſt die Wehmuth uns nicht gerade lieb und ſüß, es müßten denn ſolche liebe Rückerinnerungen

aus der Vergangenheit damit verknüpft ſein, wie z. B. bei dem in die Ferne gerückten Tod geliebter Perſonen. Die Wehmuth iſt ein Affect des höher entwickelten Gemüths und kann in ſeiner leiſen Bewegung dem Herzen Bedürfniß ſein; er iſt eben deshalb gegen die Gegenſätze der Luſt und Unluſt indifferenter, aber von Freude oder Vergnügen iſt eigentlich nichts darin; daß jedoch die Wehmuth leichter als die übrigen Affecte der Traurigkeit ſich mit den Gefühlen der Liebe und Freude verknüpft, iſt ſehr wohl aus dem Angeführten begreiflich. Von der Traurigkeit als dem allgemeinen Ausdruck des Selbſt für jeden Verluſt unterſcheiden wir wohl die Trauer, als auf den Tod uns nahe ſtehender Perſonen bezüglich. Tiefer einſchneidend iſt der Schmerz, deſſen auch oberflächliche und ſanguiniſche Naturen fähig ſind, und der meiſtens bald vorübergeht. Dagegen iſt der Leichtſinnige nicht empfänglich für Kummer und Gram. Der Kummer iſt mit Sorgen für die Zukunft begleitet, oder er hat unſittliche und Mißverhältniſſe zum Gegenſtand, die ſich nicht beſeitigen laſſen; er iſt in ſich geſchloſſen, ſtill, ſchleichend. Noch tiefer zerſtörend iſt der Gram, der auf einen unerſetzlichen Verluſt ſich bezieht, für jeden Troſt unempfänglich iſt und ſich ſelbſt verzehrt, bis das Herz bricht. Die Auflöſung aller geiſtigen und Lebenskräfte des Selbſtgefühls bezeichnen wir durch den Begriff der Niedergeſchlagenheit, die indeß oft nur momentan iſt. Iſt hingegen noch Selbſt- und Lebenskraft vorhanden, ſo wendet ſie ſich unruhig hin und her in Pein und Qual, die wir übrigens mehr auf die phyſiſche Affection beziehen. Iſt aber das phyſiſche oder moraliſche Uebel ſo groß, daß unſer Theuerſtes oder unſer Leben unrettbar verloren erſcheint, ſo iſt Verzweiflung eingetreten, gewiſſermaßen der letzte Krampf des gequälten Selbſt; in der Verzweiflung endigt eigentlich auch der höchſte Affect der Furcht und kein anderer Affect iſt mit ihr zu vergleichen als etwa die innere Zerriſſenheit und die Höllenqual des verbrecheriſchen Gewiſſens. — Der Verzweiflung in beiden Richtungen ſtehen gegenüber die Affecte des Muthes, der Reaction, zu denen wir jetzt übergehen.

b. Die ſubſtantiell gebundenen Affecte der Selbſtthätigkeit.

Hier unterſcheiden wir die nach Außen gewendete Selbſtthätigkeit und die innere geiſtige, wodurch das Individuum ſich in ſich ſelbſt reflectirt. Nach der letztern Seite reagirt das Subject

gegen ſich ſelbſt oder ſeine vollbrachte Selbſtthätigkeit; ſie erfordern daher ſchon eine höher entwickeltes Selbſtgefühl.

α. Affecte der Reaction oder des ſelbſtthätigen Individuums.

Das Selbſtgefühl, welches gegen Hemmungen ſich aufrecht erhält, kann ſich entweder mehr innerlich belebend, beſeelend äußern — der Muth mit ſeinen Geſchwiſtern, oder auch kräftiger oder ſchwächer ſich im Einzelnen nach Außen wenden — Zorn, Verdruß, Aerger u. ſ. w.

Der Muth iſt überwiegend entweder durch das Lebens- oder durch das höhere Selbſtgefühl bedingt. Leute von kräftiger Konſtitution und Geſundheit haben in ihrem energiſchen Lebens- und Selbſtgefühl den ſogenannten natürlichen Muth, d. h. das Selbſtgefühl läßt ſich durch ſcheinbar oder gewöhnliche Hemmungen nicht herabdrücken, wenn auch die Vorſtellung, ſie zu beſiegen, noch nicht ſo gewiß iſt. Wir nennen dieſen natürlichen Muth gegen gewöhnlichere Hinderniſſe auch wohl Beherztheit, Herzhaftigkeit; ſind die Hinderniſſe bedeutender, Kühnheit, welche auch der augenſcheinlichen Gefahr beherzt entgegengeht; die Tollkühnheit aber geht noch weiter und ſtürzt ſich ohne Beſonnenheit und Reflexion in die augenſcheinlichſte drängende Gefahr. Schon der platoniſche Sokrates unterſcheidet dieſe ſinnloſe Tollkühnheit ſehr gut von dem ethiſchen Muthe der Tapferkeit, die von einer höhern Idee durchdrungen iſt. Iſt die Gefahr weniger furchtbar, ſo wird die Tollkühnheit eine Tolldreiſtigkeit. Zeigt ſich das kräftige Selbſtgefühl bloß im erſten Auftreten im Verkehr gegen ungewöhnliche Hinderniſſe ohne beſondere Gefahr, ſo nennen wir dieſen Zuſtand Keckheit. Bleibt der Muth mehr paſſiv ein Ausharren gegen Hinderniſſe, ſo iſt es die oben ſchon bezeichnete Geduld. Das Gegentheil des Muthes iſt weniger die Furcht mit ihren zahlreichen Geſchwiſtern, da dieſe auch den Muthigen erreichen können, als die ohne wirkliche Gefahren und Hemmungen ſchwankende und zitternde Verlegenheit, Blödigkeit, Schüchternheit, Kleinmüthigkeit, Feigheit, welche letztere als durchaus unſittlich der Tapferkeit gegenüber ſteht.

Sind die Hemmungen und Hinderniſſe von Außen perſönliche Angriffe, Beleidigungen, Thätlichkeiten, ſo bricht auch das Selbſtgefühl natürlich in Gegenwirkungen aus, die jedoch, je nach der Natur des Gegenſtandes und nach der Kräftigkeit des Selbſtgefühls oder nach dem Temperament geringer oder heftiger ſind.

Im Mißvergnügen iſt gleichſam die Reaction noch verborgen, es wurmt und reizt ſchon innerlich die Unluſt; trifft der Widerſtreit mehr das zartere Selbſtgefühl, ſo fühlt das Individuum eine Kränkung; bedeutender zeigt ſich dies im Aerger und Verdruß, die zwar auf Kleinigkeiten ſich beziehen, jedoch die Individuen oft nach und nach mehr gegen einander erbittern, als bedeutende Beleidigungen. Verdruß und Aerger ſind gleich Kummer und Gram u. ſ. w. ſchleichende giftige Affecte, die am Leben nagen, wenn ſie daurend ſind, denn wir können ſie nicht austoben; Verdruß und Aerger äußern ſich nur in geringfügigen Reactionen, oft mehr gegen die Sachen als gegen die Perſonen; wir ärgern uns auch über uns ſelbſt. Iſt der Gegenſtand bedeutender, jedoch Unluſt und Reaction des Selbſt noch geringer, ſo hat uns Unmuth, Unwillen ergriffen, der bis zur Entrüſtung ſteigt; wird dieſer Zuſtand daurend, ſo erzeugt er heftige Erbitterung gegeneinander, die vor Ungeduld brennt, ſich thätlich zu äußern, die ſich in einzelnen Ausbrüchen des Zorns äußert und ihren höchſten Grad im Grimm erreicht. Mit dem Grimm iſt auch wohl die Grauſamkeit verbunden, welche indeß mehr eine daurende Entartung des Selbſtgefühls bezeichnet. Bei dieſen letztern iſt der Gegenſtand bedeutend (beſonders die Ehre) und die Beleidigung wird gewöhnlich als eine abſichtliche gefühlt und betrachtet. Zum Zorn und zur Entrüſtung gehört ein energiſches Selbſt- und Lebensgefühl, weshalb Frauen mehr ſich dem Aerger und Verdruß hingeben. Der Zorn iſt keineswegs, wie Daub ihn definirt, ein beginnender Muth, man könnte ihn noch eher einen realiſirten Muth nennen, aber er iſt im Grunde ganz von demſelben verſchieden. Der Muth iſt ein daurendes innerliches Gefühl, der Zorn nicht ſelten eine pathologiſche krampfhafte Aufregung, momentan und auf ein Einzelnes gerichtet; von dieſer Art iſt hauptſächlich der plötzlich auffahrende Jähzorn, der oft in blinde Wuth ausartet. Zorn und Unwillen können aber auch im höher gebildeten Gemüth ſich entwickeln — über ein Werk der Bosheit, das dem Beſſern hemmend entgegentritt. Der Zorn hat, wie Alibert bemerkt, das Gute, daß er zur Beſchützung, zur Abwehr des Schlechten dient — wie überhaupt alle Affecte der Reaction.

β. Affecte der innern Reaction oder Selbſtnegation.

Wir haben bereits vom Aerger bemerkt, daß er ſich auf eigene Ungeſchicklichkeit, Verkehrtheit beziehen kann; aber außer dem Aerger nnd Verdruß über Einzelnes kann auch das Selbſtgefühl überhaupt gegen ſeine eigene Subſtanz, gegen ſich ſelbſt ſich wenden; es hat ſich durch eigene That eine Kränkung, eine Schmach zugefügt, daher möchte es ſich ſelbſt negiren. Dies tritt zuerſt und natürlich hervor in der Scham, im höheren, beſonders ſittlich und religiös entwickelten Selbſt, als Reue. Hierbei aber bleibt der Affect der Selbſtnegation nicht ſtehen; er wendet ſich, auch äußerlich gegen ſich ſelbſt reagirend, zur Selbſtpeinigung und Selbſtvernichtung, wie ſie beſonders im Orient zu allen Zeiten üblich war und im Mittelalter ſich auch zu uns verbreitete.

Die Scham iſt im Allgemeinen die nach Innen gewendete Reaction des perſönlichen Selbſtgefühls gegen ſich ſelbſt, d. h. gegen das Uebergewicht das Natürlichen, Thieriſchen in demſelben. Sie wird daher von Kant viel zu eng definirt, als »Angſt aus »der beſorgten Verachtung einer gegenwärtigen Perſon;« die Scham knüpft ſich gar nicht an das Selbſtgefühl eines andern Selbſt; am wenigſten braucht dieſes gegenwärtig zu ſein. Spinoza definirt ſie daher ſchon etwas richtiger als tristitia, concomitante idea alicujus actionis, quam alios vituperare imaginamur. Der Affect der Scham wartet nicht auf die Imagination des Tadels, er iſt unmittelbar und natürlich und knüpft ſich urſprünglich an das Geſchlechts-Verhältniß. Woher hier die Entwicklung der Scham ohne alle Reflexion? Der ſinnreiche Steffens deutet auf ihren Urſprung hin, wenn er (Religionsphil. I. S. 106) bemerkt: »die Erzeugung iſt der ganzen Natur geheimſte »That, auch bei dem Menſchen, durch ſie ſucht ſie ihre innere »Unendlichkeit, ihr eigenes Selbſt, von allem Aeußern abgewandt. »Die Begattung iſt nur als bewußter Inſtinct geheiligt und rein, »die Scham iſt das verhüllende Blatt, welches den Act für ſich »ſelber verbergen ſoll. In das Bewußtſein hineingetreten iſt der »Act der Erzeugung eine vernichtende That, die die Frucht ſelber »zu verzehren droht und vergiftet.« — Weswegen alſo flieht das geſchlechtliche Selbſtgefühl ſo ſehr die Wahrnehmung der geſchlechtlichen Actionen und des darauf Bezüglichen von Außen? Weil es in ſeinem Trieb und Gegenſtand individuell verſenkt und ge-

wiſſermaßen verhüllt, durch jede mögliche Störung oder Ablenkung der Aufmerkſamkeit gehemmt ſich fühlt, weil das Gefühl dann nicht ungetheilt dem Trieb ſich hingeben kann, daher das rein natürliche unwillkürliche Sichwegwenden vom Oeffentlichen, was nach mehrfachen Berichten ſogar bei Elephanten ſich finden ſoll. Dazu geſellt ſich aber nun in der Ausbildung des geſelligen Lebens das Selbſtgefühl der weiblichen Ehre, weil nämlich jede Offenbarung des Geſchlechtlichen als Neigung oder Aufforderung zur geſchlechtlichen Gemeinſchaft angeſehen gefühlt wird, eine Aufforderung, von deren Idee das zum höhern Selbſtgefühl ſeiner Vortrefflichkeit entwickelte Selbſt gekränkt und entehrt ſich abwendet. Mit Einem Worte: das höher gebildete perſönliche Selbſtgefühl fühlt ſich gekränkt in den Ausbrüchen des individuellen, natürlichen Selbſtgefühls, obgleich ſie natürliche Luſt gewähren; daher wendet es ſich eben ſo ſchamhaft auch von den fremden Profanationen ab. Ohne die Abſcheidung des rohen Naturtriebs und Veredlung deſſelben durch das perſönliche Selbſtgefühl iſt keine höhere oder menſchliche Entwicklung denkbar, am wenigſten beim Weibe; ſie verhüllt und bewahrt das weibliche Selbſt vor dem Rohen und deshalb ſagt der ſinnige deutſche Dichter des Parzival (im Anfang deſſ.): »ſcham iſt ein ſloz ob allen ſiten.« Wir finden auch die Entwicklung der Schamhaftigkeit gleichen Schritt gehend mit der der weiblichen geiſtigen Perſönlichkeit überhaupt: die Schamloſigkeit iſt am häufigſten bei ſchwachen, gering geſchlechtlichen Perſönlichkeiten.

Beim Manne entwickelt ſich der Affect der Scham mehr in Beziehung auf die Verletzung der weltlichen Ehre, der Mann ſchämt ſich hauptſächlich einer offenbarten Schwäche des Selbſtgefühls in Feigheit, Furcht u. ſ. w.; die geſchlechtliche Scham ſucht er oft willkürlich zu beſeitigen als weibiſch; zur Schamloſigkeit indeß darf es bei ihm auch in dieſer Beziehung nicht kommen.

Alle Scham iſt nach Innen gewendet, daher das Gefühl, als ob man in die Erde verſinken möchte, aber dabei geht die weltliche Scham im Gefühl zugleich von dem andern Selbſt aus; das andere Selbſt erſcheint in derſelben als das höhere Selbſt, vor dem das eigene ſich erniedrigt habe. In der weitern Ausbildung des Selbſt oder Gemüths kann aber auch das Gemüth ſelbſt dies höhere Selbſt repräſentiren; der Menſch ſchämt ſich vor ſich ſelbſt, vor ſeinem eigenen Gewiſſen; dieſe innere Scham aber, die in ſich ſelbſt ihren Ausgangspunkt hat, wird auch um ſo tiefer ſich reflectiren

und gefühlt werden; dazu kommt nun noch das Verhältniß zum göttlichen Selbſt. Hier wird das Selbſt ganz niedergedrückt von dem Bewußtſein ſeiner niedrigen ſchlechten Selbſtthätigkeit, es kann die begangene That nicht von ſich ſelbſt trennen und muß daher, indem es die That, vor dem Angeſicht Gottes ſtehend, als ſündliche, abſcheuliche erblickt, auch ſich ſelbſt verabſcheuen, negiren. Dieſes Gefühl, was leicht zum Affect ſich ſteigert, iſt das der Reue. In unſerer chriſtlichen Religion verknüpft ſich dieſes Gefühl zugleich mit einem möglichſt klaren Selbſtbewußtſein der Schuld und mit dem Streben, durch Beſſerwerden ſie auszutilgen. In den orientaliſchen Religionen aber wird dieſes vernichtende Selbſtgefühl zu einem das ganze Leben beherrſchenden Affect und ruft alle die bekannten Erſcheinungen der Büßungen, Selbſtpeinigungen, Selbſtverſtümmelungen und Menſchenopfer hervor. Um ſich dies abſolut vernichtende Selbgefühl, wie es beſonders im Buddhismus, zum Theil auch in der altindiſchen Religion herrſcht, zu erklären, muß man ſich einestheils das heftige unbezähmbare Naturgefühl der müßigen Menſchen in dieſem warmen üppigen Clima, anderſeits das abſtracte, von aller Selbſtthätigkeit abgelöſte Selbſtgefühl denken, welches ſich auch in der Gemeinſchaft der Liebe nicht ausbildet, ſondern abſtract auf die Gottheit gerichtet iſt: dadurch entſteht dieſer heftige, ſchreiende Gegenſatz zwiſchen dem natürlichen und religiös-perſönlichen Selbſt der Gottheit, ein Gegenſatz, welcher hier nicht, wie bei den ſittlich gebildeten entwickelten Völkern, durch die höhere Selbſtthätigkeit actuell aufgehoben wird, obgleich er durch dieſelbe auch immer von Neuem entſteht; aber hier bleibt der Gegenſatz unverſöhnt und führt daher zu wilder Selbſtvernichtung in der Sinnlichkeit, oder zu grauſamer Selbſttödtung oder endlich zur Selbſtvernichtung im Denken.

c. Affecte der Zuneigung und Abneigung.

Die bisher betrachteten Affecte knüpften ſich an Zuſtände und Actionen, die dem eigenen Selbſt angehören oder nähere Beziehung auf daſſelbe haben: alle dieſe Affecte empfindet das Selbſt auch für diejenigen, die durch das höhere Selbſtgefühl der Liebe mit ihm verbunden ſind: wir freuen uns und trauern mit Andern; wir fürchten und hoffen für die unſerm Selbſt Verbundenen. Das Selbſtgefühl kann aber auch Zuſtände und Actionen von andern Selbſten ergreifen, die noch nicht in Liebe mit uns verbunden ſind. Dies geſchieht auf unmittelbar natürliche Weiſe im Gefühl

und Affect des Mitleids oder Mitleidens, wovon wir das Mitgefühl, das Mitfreuen und Mitleiden mit Verwandten und Freunden unterſcheiden. Das Mitleiden ſetzt nicht nothwendig eine höhere Gemüthsbildung voraus, ja wir finden daſſelbe bei einfachen natürlichen Leuten öfter und ſtärker, als bei Gebildeten, bei welchen vielerlei Rückſichten und Reflexionen oft die Lebhaftigkeit des Mitleidens aufheben. Man darf indeß das Mitleid eben ſo wenig mit Einigen als eine pathologiſche Affection betrachten, als, wie ſo oft im Leben geſchieht, aus demſelben eine Tugend, ein Verdienſt machen. Fremde Qual und Noth muß in jedem unverdorbenen Selbſt das Mitleid erwecken, und dies geſchieht ſchon vermöge der natürlichen Reflexion des Wahrgenommenen in unſerm Selbſt; das Mitleid kann aber auch an wahres menſchliches Mitgefühl, Wohlwollen, Liebe ſich anknüpfen. Die Mitfreude kommt im Leben nicht ſo häufig vor, wie das Mitleiden, und wird auch nicht zum Affect, da bei derſelben nichts zu helfen und die weitere thätliche Theilnahme unnütz und unſtatthaft iſt, wogegen wir bei fremdem Leiden in fortwährender thatſächlicher Beziehung bleiben.

Das Selbſtgefühl des Individuums kann nun aber auch vermöge der weitern Ausbildung und Reflexion in vielfache Gegenſätze mit den geiſtigen Zuſtänden des andern Selbſt treten: vor Allem tritt hier der Gegenſatz der geiſtigen Ueber- oder Unterordnung ein. Das Selbſt fühlt ſich als ein geringes, indem es von einem höhern durchdrungen und erhoben wird in den Gefühlen und Affecten der Bewunderung, des Enthuſiasmus, der Ehrfurcht und Verehrung, oder es fühlt ſich auch von ungewöhnlichen, außerordentlichen Natur-Objecten und Actionen in Verwunderung und Erſtaunen verſetzt. Umgekehrt fühlt es ſich höher und von dem andern Niedern durchdrungen und erniedrigt in den Affecten der Geringſchätzung, der Verachtung, des Abſcheus, wovon der letztere auch auf Sachen geht und von dem einfachen natürlichen Widerwillen und dem höchſten Grade deſſelben, im phyſiſchen Ekel ſich dadurch unterſcheidet, daß meiſtens das perſönliche Selbſt in demſelben ſich offenbart. Auch dieſe Affecte werden gewöhnlich nicht ſcharf genug unterſchieden. Spinozas Definition der admiratio als rei alicujus imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem paßt eigentlich auf das Erſtaunen. Die Bewunderung ſetzt Auffaſſung der

höheren Offenbarungen voraus, mögen dieſe nun in der Sphäre der menſchlichen Perſönlichkeit und der Gemeinſchaft mit Gott oder in der Naturſphäre liegen, ohne daß wir jedoch dies Höhere ſchon in unſer Selbſt aufgenommen hätten oder erreichen könnten. Dagegen erſtaunen wir über Dinge, die ſo außerordentlich ſind, daß wir ſie gar nicht im Zuſammenhang mit dem Bekannten denken können. Iſt der Gegenſtand, die Action nur eine geringfügige, aber unerwartete, ſo tritt bloß die Verwunderuhg ein. Die Bewunderung, welche der Weisheit Anfang ſein ſoll, muß wenigſtens ſchon im Selbſtgefühl vom Höheren ergriffen ſein, wenn ſie es auch noch nicht im Gedanken ergriffen hat. Die Bewunderung iſt indeß noch erſt der Anfang dieſer Einigung des Selbſt mit dem Höheren, welche den höchſten ſubjectiven Grad in der Begeiſterung, im Enthuſiasmus erreicht, deren Bedeutung als ſubjectives Bildungsprincip wir ſpäter zu erwägen haben. Stellt ſich uns hingegen das andere Selbſt als ein entſchiedenes, höheres, beſonders durch die Gemeinſchaft mit Gott gegenüber, ſo werden wir von dem Gefühl, auch wohl Affect der Ehrfurcht ergriffen. Die Ehrfurcht aber gehört dem höher gearteten und gebildeten Selbſt, dem Gemüth an; ſie öffnet uns das Bewußtſein für das Höhere, wie die Liebe für das Gleichartige. Iſt die Differenz von dem höhern Selbſt noch bedeutender, ſo fühlen wir Verehrung für daſſelbe, die übrigens auch in einen blinden götzendieneriſchen Affect entarten kann.

Alle Zuneigung und Abneigung kann den Affect in ſich aufnehmen und wird dadurch zu einer daurenden, mehr von der Willkür abhängigen Leidenſchaft, deren mehr entwickelte Bildungen wir erſt im folgenden Abſchnitt verfolgen können. Liebe, Haß, Eiferſucht u. ſ. w. können temporär als Affecte erſcheinen, ſind aber nicht bloß Affecte.

Alle eigentlichen Affecte erzeugen, wenn ſie etwas daurender ſind, im Selbſtgefühl leicht eine einſeitige Richtung und Stimmung. Fortdaurender Schmerz, beſonders gekränkte Liebe und Freundſchaft theilen dem Selbſtgefühl eine übermäßige Reizbarkeit mit, die ſich durch das Geringſte verletzt und verwundet ſieht: Dieſe Stimmung nennen wir Empfindlichkeit, welche nicht zu verwechſeln iſt mit der Empfindſamkeit, dem künſtlichen Product einer ſpätern Bildungsperiode, die ſich in dem Hingeben an gewiſſe Gefühle gefällt. In den Affecten der Fröhlichkeit erſcheint alles Ernſte dem durch das intenſive Lebensgefühl ſo be-

wegt erregten Selbſtgefühl als ein Spiel, daraus entſteht nach und nach die Dispoſition und Gewohnheit des Selbſtgefühls, von den Gemüthsintereſſen ſich abzuwenden, und dies iſt das, was wir Leichtſinn nennen; dagegen erregen die deprimirenden Affecte des Schmerzes das Selbſt zu fortdaurender Fixirung in den Gegenſtand des gehemmten Selbſtgefühls, worin Schwermuth, Melancholie ihren Grund hat. Von den Affecten der Reaction erzeugen die rüſtigen Trotz, Starrſinn, die ſchmelzenden Mißſtimmung, Verdrießlichkeit, üble Laune, mürriſches Weſen u. ſ. w. oder auch Eigenſinn; die der Selbſtnegation haben Kleinmüthigkeit, Lebensüberdruß u. ſ. w. zur Folge.

Wie die Gefühle und Affecte in einander übergehen, das wird ſich zeigen, indem wir die Geſetze der Gemüthsthätigkeit erforſchen. Zunächſt aber haben wir die Entwicklung des Selbſtgefühls zu dieſer höhern Stufe zu verfolgen.

C. Entwicklung des geeinigten höhern Selbſtgefühls und Bewußtſeins.

Nachdem wir die Offenbarungen des Selbſt und des Bewußtſeins in ihrer beziehungsweiſen Selbſtſtändigkeit verfolgt haben, bleibt uns noch übrig, die durch die Einigung bedingte Entwicklung beider zu verfolgen. Das wahrnehmende und vorſtellende Bewußtſein hat in den Productionen des Selbſtgefühls eine neue Sphäre erhalten, es tritt daher immer mehr aus der Dunkelheit des Inſtincts heraus. Indem durch dieſes Licht von oben die Wahrnehmung und Erfahrung immer umfaſſender wird, reflectirt ſich auch das Einzelne beſtimmter im Ganzen, d. h. es wird mehr und mehr begriffen; die Seele wird ſich immer mehr ihres Thuns, ihrer Productionen bewußt; das bisher dunkle, unwillkürliche Wahrnehmen und Vorſtellen wird alſo ein bewußtes. Nachdem wir dem Fortſchritt zum Selbſtbewußtſein von dieſer Seite gefolgt ſind, wenden wir uns zur Selbſtthätigkeit des Individuums nach außen. Auch dieſe tritt aus der Sphäre des Inſtincts, des Kunſttriebs, des Spiels ganz heraus, ſie wird ein bewußtes Thun und Bilden durch die gegenſeitige Nachahmung, und wenn daſſelbe auch in dem Mechanismus der Gewohnheit dieſes Lichtes wiederum beraubt erſcheint, ſo wird das ſchärfere Auge es doch auch hier wahrnehmen. Zugleich aber ſe-

hen wir eine immer umfaſſendere Sphäre der gemeinſamen menſchlichen Selbſtthätigkeit entſtehen, in welcher auch das gewohnte Thun im Bewußtſein der Gemeinſchaft ſich reflectirt — die Sitte. Das Individuum findet hier eine gemeinſame Subſtanz, der es ſich und ſein bewußtes univerſelles Selbſt hingeben muß, d. h. es unterwirft ſich dem durch die Sitte Geſetzten, welches auch allmälig durch das vorſtellende Bewußtſein als ein ſolches, d. h. als Geſetz, ergriffen wird. Wie das wahrnehmend-vorſtellende Bewußtſein zum Setzen des Ganzen als Begreifen, zum Begriff gelangt, ſo entwickelt ſich auch praktiſch das Selbſt zum bewußten Setzen des Ganzen, und der bewußte Begriff in dieſer Sphäre iſt das Geſetz, wie umgekehrt der Begriff in ſeinem beziehungsweiſen Umfaſſen des Ganzen Geſetz des Wahrnehmens und Vorſtellens wird.

Nachdem wir auch von dieſer Seite die Entwicklung bis zum Selbſtbewußtwerden betrachtet haben, bleibt uns noch die actuelle Einigung des Selbſt und des Bewußtſeins in der Selbſtbeſtimmung übrig, wie ſie das Individuum auf dieſer Bildungsſtufe realiſirt. Wir haben alſo jetzt gewiſſermaßen das letzte Stadium der embryoniſchen Entwicklung des Selbſt vor uns; die Elemente und Organe für ein neues Daſein, für die Geburt zum höhern menſchlichen Selbſtbewußtſein ſind bereits da und der Naturmenſch wird zum hiſtoriſchen und Weltmenſchen.

1. Entwicklung des ſubſtantiellen Bewußtſeins.

Nach Hegel (Encyklop. § 409) iſt es bloß die Wiederholung, wodurch ſich das Selbſtgefühl die Elemente zu eigen macht. »Urſprünglich,« lehrt Roſenkranz (S. 157) beſtimmter, »erſcheint »jede Empfindung und Vorſtellung dem Selbſtgefühl als etwas »Fremdes, die Wiederholung aber vermittelt die Gegenſatzloſigkeit »des particulären Inhalts und der allgemeinen Form des Selb»ſtes. Dies Sein der Empfindungen und Vorſtellungen in der »Individualität iſt die Gewohnheit.« Wäre dieſe Anſicht richtig, ſo müßte die Intenſität der Aneignung von der Quantität des Wiederholens beſtimmt werden; dies zeigt ſich aber als falſch. Das Selbſtgefühl eignet ſich vieles an ohne beſondere Wiederholung und umgekehrt kann ſich das Selbſtgefühl an Objecte gewöhnen, die es innerlich nicht ſich aneignet. Die Gewohnheit iſt alſo in dieſer Sphäre nur eine für das Selbſt äußerliche Bedingung; ſie hat ihr Gebiet nur im endlichen Thun nach Außen, und

ſelbſt auch da iſt die Wiederholung nur vermittelnd unter der Vorausſetzung einer geiſtigen innern Vermittelung, eines geiſtigen Prozeſſes.

Wir haben dieſe innere Aneignung des Selbſtgefühls genauer zu verfolgen und zwar zuerſt wie ſie in der erweiterten Erfahrung, der innern Wahrnehmung ſich beſtimmt, hierauf wie ſie ſich zum Begriffe entwickelt, und endlich wie ſie ſich in den einzelnen Sphären des höhern Selbſtgefühls realiſirt.

a. Die Erfahrung und die innere Wahrnehmung.

Ganz allgemein reflectirt ſich der Beſtand des Bewußten in der Erfahrung, indem die Seele das Erlebte, Wahrgenommene reproduzirt, erinnert; die Seele gedenkt bei den einzelnen Wahrnehmungen der frühern. Das Ganze derſelben reflectirt ſich nur dunkel in der Seele, beſtimmt und begränzt aber nichts deſto weniger die einzelnen Wahrnehmungen und Vorſtellungen. Von dieſem unmittelbaren Reflectiren und Erkennen gilt vorzugsweiſe das, was Hume in den Essays III. p. 82 vom Denken ſagt: »Wie »die Natur uns den Gebrauch unſerer Glieder gelehrt hat, ohne »uns Kenntniß der Muskeln und Nerven zu geben, wodurch ſie »in Thätigkeit geſetzt werden: ſo hat ſie uns einen Inſtinct ein»gepflanzt, welcher den Gedanken in einer Ordnung, welche der »der äußern Objecte entſpricht, vorwärts führt (in a correspon»dent course to that which she has etablished among ex»ternal objects), obgleich uns die Kräfte nicht bekannt ſind, wo»von dieſe regelmäßige Ordnung und Folge der Gedanken abhängt.« Wir wiſſen aus dem Bisherigen, daß nicht die Natur dieſen Inſtinct uns einpflanzte, daß die Seele denſelben durch die That der poſitiven Production des Einzelnen allmälig in ſich hervor bringt. Aber das bloß erfahrende Bewußtſein bewegt ſeine bewußten Glieder, die Vorſtellungen, eben ſo wie das empfindende Individuum die leiblichen, ohne weiter dieſe Subſtanz der Erfahrung zu kennen. Nur dunkel empfindet es die Uebereinſtimmung des einzelnen Vorgeſtellten mit dem Ganzen ſeiner Erfahrung und in dieſem Gefühle hat es ſeine Ueberzeugung. Iſt in der Ueberzeugung ein beſtimmt Begränztes objectiv geſetzt, ſo nennen wir dieſe in ſich ſelbſt vollendete Reflexion ein Wiſſen; iſt hingegen das Reflectirte nur unbeſtimmt geſetzt, ſo bleibt die Seele beim Meinen, Glauben. Die beſtimmte Begränzung findet Statt in der praktiſchen Sphäre, worin ſich das wiſſende Sub-

ject auf beſtimmtes Einzelnes bezieht in der Klugheit und in der natürlichen Sphäre des Einzelnen, wo ſie als Kunde, Kenntniß des einzelnen Factums erſcheint. Hier iſt alſo auch ſchon ein Verſtehen, ein Verſtand, aber derſelbe hat nur einen geringen Reflexionsgehalt. Verſteigt ſich derſelbe aber in Sphären, z. B. des höhern Selbſtgefühls, wohin die Erfahrung des Individuums noch nicht reicht, oder doch nur Einzelnes gleichſam nur aus der Ferne ergreift, ſo beſitzt die Seele für ſolche Wahrnehmungen und Vorſtellungen kein Maaß, ſie ergänzt das Einzelne, was ſie noch nicht an ſeine objective Stelle vorſtellen kann, auf willkürliche, phantaſtiſche Weiſe, und ein Widerſpruch dieſer Vorſtellungen gegen Anderes kann noch nicht zu Tage kommen, weil eben noch kein objectives Ganzes da iſt, worin es vorgeſtellt, reflectirt werden könnte. Deshalb iſt auch die Aufmerkſamkeit nur auf das Einzelne gerichtet. Das Vorſtellen iſt hier nur auf die Erſcheinungen beſchränkt, das Allgemeine, das Geſetz kann erſt nach und nach in und mit der innern Wahrnehmung objectivirt werden.

Für die innere Wahrnehmung, d. h. die der innern geiſtigen Actionen, der Beſtimmungen des höhern Selbſtgefühls, hat man bekanntlich ein eigenes Vermögen, den ſogenannten innern Sinn, angenommen. Kant definirt denſelben als »reine Apperception »deſſen, was der Menſch leidet, wie er durch ſein eigenes Gedan»kenſpiel afficirt wird, dem die innere Anſchauung, folglich das »Verhältniß der Vorſtellungen in der Zeit, zu Grunde liegt.« Was Kant hier innere Affectionen und Gedankenſpiel nennt, das kann doch nichts anders ſein als die Geſammtheit der innern geiſtigen Thätigkeiten, denn alle Beſtimmungen des höhern Selbſtgefühls und weiterhin des Gemüths können in die innere Wahrnehmung fallen und die des Empfundenen bleibt ganz untergeordnet. Dieſe innern Actionen nehmen wir im Weſentlichen auf dieſelbe Art wahr, wie die natürlichen Thätigkeiten; es bedarf daher hierfür nicht der Annahme eines beſondern Sinnes. Der Sinn iſt, ſeinem Begriff nach, vermittelndes Organ für die Wahrnehmung eines nicht unmittelbar Gegebenen. Wollten wir nun auch einen Sinn für die Wahrnehmung des unmittelbar Produzirten annehmen, ſo kämen wir nicht zu Ende mit der Annahme von Sinnen, denn wir bedürften dann immer von Neuem eines dieſen Sinn percipirenden Sinnes. Noch weniger Sinn hat es, wenn Daub (Anthrop. S. 112) den innern Sinn nach Kant als dreifachen Zeitſinn für

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft conſtruirt und mit den eigentlichen Sinnen parallelisirt.

Dagegen hat das gewöhnliche Bewußtſein nicht Unrecht, von einem religiöſen ſittlichen u. ſ. w. Sinne zu reden. Alle Offenbarungen des höhern Selbſtgefühls und Gemüths können wir nur in dem Maaße wahrnehmen, vorſtellen, verſtehen in ihren hiſtoriſch-weltlichen Thatſachen, als wir dieſelben innerlich geiſtig produziren, was nicht von allen Individuen auf gleiche Weiſe geſchieht; die Ausbildung dieſer Richtung des Selbſtgefühls in uns bildet alſo gewiſſermaßen ein Organ der Auffaſſung für die weltlichen Erſcheinungen; nur in dieſem und in keinem andern Sinne hat man Recht, von innern Sinnen zu ſprechen.

Manche denken ſich das innere Wahrnehmen als ein myſteriöſes Anſchauen von ſogenannten rein geiſtigen Ereigniſſen. Allerdings fehlt der innern Wahrnehmung zunächſt die klare beſtimmte Begränzung, aber verhält ſich dies nicht eben ſo mit der Wahrnehmung des Natürlichen? Ferner bleibt in der innern Wahrnehmung ſtets ein nicht aufgehender Reſt übrig, aber auch dieſes findet Statt in der Natur-Wahrnehmung. Hiermit ſoll jedoch keineswegs der Unterſchied abgeläugnet werden zwiſchen der geiſtigen und natürlichen Objectivität. In der innern Wahrnehmung iſt das (geiſtige) Object ein ſich offenbarendes übernatürliches, aber es wird zugleich in einer gewiſſen actuellen Beſtimmtheit und Offenbarung geſetzt. Es wird zugleich die geiſtige Action mit den endlichen, natürlichen Beſtimmtheiten, die ſie in ſich trägt, ergriffen.

Indem nun aber das einzelne natürlich Wahrgenommene und Vorgeſtellte in geiſtigen Actionen und Sphären verknüpft wahrgenommen wird, muß in und über der Wahrnehmung und Vorſtellung des Einzelnen zugleich immer mehr das Verknüpfte in die Vorſtellung eintreten, es wird alſo das bereits Vorgeſtellte auf das geiſtige, verknüpfte Ganze, dem es angehört, bezogen, d. h. es wird begriffen und das Vorſtellen erhebt ſich zum bewußten Vorſtellen, d. h. Urtheilen und zum Begriff. Dieſen Uebergang haben wir in ſeiner Allgemeinheit genauer zu betrachten.

b. Entwicklung der Vorſtellung zum Begriff.

Was die frühern Theorieen der Begriffsbildung betrifft, daß ſie aprioriſch im reinen Verſtande vorhanden ſeien (nach Kant), oder bloß apoſterioriſch durch Gewohnheit gebildet werden (nach Hume): ſo bedürfen dieſe Anſichten hier keiner beſondern Widerle-

gung, da ſie durch unſere ganze Darſtellung widerlegt werden. Die empiriſch reflectirende Pſychologie der neueſten Zeit läßt auch den Begriff durch die einzelnen Vorſtellungen hervorgehen. Joh. Müller äußert ſich hierüber nach Herbart auf folgende Weiſe (S. 520): »Der Begriff iſt die Wechſelwirkung der verwandten »Vorſtellungen ſelbſt. Das Vorſtellen des Menſchen hat den Grad »der Ausbildung, daß mehrere Vorſtellungen zugleich vorhanden »ſein und aufeinander einwirken können. Sind mehrere verwandte »gegenwärtig, in welchen das Eine verſchieden, das Andere aber »gleich iſt, ſo verdunkelt ſich das Verſchiedene in den Vorſtellun»gen, welche die Vorſtellungsmaſſe bilden, und es bleibt nur das »Gleiche oder Gemeinſame der verſchiedenen Vorſtellungen zurück.« — Entſtänden die Begriffe auf die angegebene Weiſe, ſo wäre nicht einzuſehen, wie ſolche abſtracte Producte des Vorſtellens ihres Namens würdig und Organe für das Erkennen werden könnten. Denn was begreifen denn ſolche Abſtracte, in welchen das Beſondere verdunkelt und nur das entleerte Allgemeine übrig geblieben iſt? Genau genommen gar nichts; die allgemeinen Reflexionsbegriffe aber entſtehen, wie wir im folgenden Theile ſehen werden, ebenfalls nicht auf dieſe Weiſe. Auf die Gattungsbegriffe müßte die Theorie anwendbar ſein und Müller lehrt wirklich: »Verdunkeln ſich die einander widerſtrebenden und aufhebenden »Vorſtellungen von den Eigenſchaften verſchiedenen Species, ſo »bleibt von ſelbſt das Gleiche oder der Begriff der Gattung als »unverdunkeltes zurück.« Offenbar wäre der Begriff der Gattung ein nichtiger, weſenloſer, würde er nicht auf die im Begriff begriffenen, untergeordneten Arten oder Individuen bezogen. Freilich kann nun in einem Vorſtellungsmoment nicht die Mannigfaltigkeit der begriffenen vorgeſtellten Individuen einzeln vorgeſtellt werden; es wird zunächſt nur ein einzelnes oder einzelne als ſolche vorgeſtellt, aber die Totalität der einzelnen wird im Begriff als vorgeſtellt geſetzt. Der Begriff iſt nur als geiſtige organiſirende That der Seele zu begreifen: indem die Seele das vielem Einzelnen Gemeinſame ergreift, ſondert ſie es von dieſem nur ab, um es zugleich darauf zu beziehen; ohne das Beſondere zu umfaſſen, wäre das Allgemeine nicht Allgemeines, mit andern Worten, der Begriff entſteht nur in und mit dem Urtheil. Wir werden im folgenden Theile ſehen, wie in den abſtracten Begriffen eine ſolche totale Ablöſung vom Beſondern allerdings realiſirt wird in den Refle-

rions-Begriffen oder Kategorieen: dieſe aber kommen nicht auf die von Müller angegebene Weiſe zu Stande.

Der Begriff verhält ſich zur Vorſtellung, wie dieſe zur Wahrnehmung. Wie die Vorſtellung entſteht, indem die Seele ein Wahrgenommenes vor die ſelbſtſtändiger gewordene Subſtanz der Seele ſtellt, ſo tritt nun wiederum aus dieſer Subſtanz des Vorgeſtellten der Begriff hervor, indem die Seele vermöge der fortſchreitenden innern Wahrnehmung in und mit dem einzelnen Vorgeſtellten zugleich das gemeinſame Ganze der Objectivität ergreift, der das einzelne Vorgeſtellte angehört. Dieſes innere Ergreifen geſchieht alſo nicht wiederum durch die einzelne Vorſtellung ſelbſt. Das erſte Begriffsbilden geſchieht alſo keineswegs willkürlich, indem etwa die einzelne Vorſtellung reflectirend über ſich hinausginge und ſich in einem höhern ſetzte. Eine ſolche Entſtehung des Begriffs iſt undenkbar und widerſpricht auch aufs Beſtimmteſte der Erfahrung. Wenn die Kinder anfangen, Begriffe zu bilden für die Mannigfaltigkeit der wahrgenommenen Menſchen, Hunde u. ſ. w. und die Gattungen der erſtern zunächſt als Onkel und Tante zu unterſcheiden, ſo geſchieht dies Uebertragen des allgemein Vorgeſtellten auf die Individuen ganz unwillkürlich und wie wir zu ſagen pflegen, in dunklem Gefühl, es hat die Merkmale der Onkel und Tanten noch nicht beſtimmt als ſolche abgeſondert vorgeſtellt, ſondern in der ungetheilten innern Wahrnehmung treten ſie dunkel in und mit der wirklichen Wahrnehmung hervor.

Eben darum weil die Bildung des Begriffs aus der innern Geſammt-Wahrnehmung hervorgeht, ſchreitet ſie parallel fort mit der Entwicklung des höhern Selbſtgefühls, die Thiere gelangen nicht zum Begriffebilden, weil ſie nicht der innern Wahrnehmung fähig ſind und das letztere ſind ſie nicht, weil bei dem Mangel des höhern Selbſtgefühls das natürliche Selbſt die Wahrnehmung ſtets im Aeußern und in der Beziehung auf die Begierden feſthält. Auch der Menſch wird nur in dem Maaße des Begriffs fähig, als ſein Selbſt ſich über das Treiben des bloß natürlichen thieriſchen Selbſtgefühls erhebt. Das ungetheilte menſchliche Selbſtgefühl iſt alſo der eigentliche Quell des Begriffs, jedoch durchaus nicht ſo, daß das Selbſt dieſelben urſprünglich in ſich trüge; es erzeugt dieſelben durch die That des geiſtigen Organiſirens im Wahrgenommenen und Vorgeſtellten.

Iſt nun auch der Begriff kein angebornes Licht, kein Licht, welches unabhängig von der geiſtigen That der Seele im Ganzen

leuchtet, tritt er auch aus der Dunkelheit zum Licht, ſo reflectirt er doch daſſelbe auf objective, univerſelle Weiſe. Durch den Begriff ſtellt die Seele nicht bloß vor, ſondern das Vorgeſtellte in ein beſtimmtes begränztes Ganze. Nur iſt dieſe Begränzung zunächſt nur noch dunkel geſetzt. Dies wird ſich am Deutlichſten ergeben, wenn wir das erſte Begreifen in den verſchiedenen Sphären des höhern Selbſtgefühls näher betrachten.

c. Die unmittelbare Reflexion in den verſchiedenen Sphären des höhern Selbſtgefühls.

Alles Begreifen ſetzt ein Begriffenes voraus. Wenn nun in der natürlichen endlichen Sphäre der Naturmenſch ſich auch ſchon eine bedeutende Erfahrung, Kunde, Klugheit angeeignet hat (ſ. oben), ſo ſteht er anders den Gegenſtänden des höhern Selbſtgefühls gegenüber. Schon das Selbſt iſt dem Selbſt nicht bloß natürlicher Gegenſtand; das andere Selbſt iſt ein freithätiges Weſen wie er ſelbſt; es kann ſeine Thätigkeiten nicht voraus wiſſen, wie die der beobachteten Naturgegenſtände und Naturweſen. Dazu kommt aber nun das übernatürliche Selbſt. Da ſeine Vorſtellung, ſein Begreifen nur Einzelnes umfaßt, ſo kann ſich ihm auch das Göttliche nur im Einzelnen offenbaren, mag dies nun ein Naturweſen ſein, ein mächtig hervortretendes Element, ein Himmelskörper, ein Thier, oder auch ein Menſch, eine übermächtige Perſönlichkeit. Und wiederum die Offenbarungen dieſer göttlichen Weſen erſcheinen in dieſer Einzelnheit unbegriffen, ungeheuer als willkürliche, übernatürliche Macht-Darſtellungen, und ſo erhebt ſich ihm denn eine übernatürliche Welt von Göttern, Dämonen u. ſ. w. mitten in der natürlichen und in der weltlichen; das phantaſirend-vorſtellende Bewußtſein bekommt freies Spiel, dieſe unbekannten Sphären mit übernatürlichen Geſtalten und Bildungen auszuſtatten, es hat durchaus kein Maaß, phantaſtiſche Vorſtellungen als widerſprechend zu berichtigen, denn es beginnt hier ein Reich ganz anderer Erfahrungen, als die gewöhnlichen. Dies iſt das Gebiet des ſogenannten religiöſen Aberglaubens, worin Wahrheit und Einbildung oft auf das Wunderlichſte gemiſcht ſind. Da dieſe übernatürliche Welt mitten in der natürlichen ſteht, ſo dringt dieſe übernatürliche Erfahrung auch in das Gebiet der natürlichen ein; überall offenbart ſich dem Naturmenſchen die Lebendigkeit, die übernatürliche Macht des Selbſt, und anderſeits erſcheinen hervorragende, menſch-

liche Perſönlichkeiten in demſelben Lichte: ſie ſind Mit-Theilnehmer und Beherrſcher deſſelben als Zauberer. Das Verhältniß der Menſchen zu dieſer höhern Sphäre ſtellt ſich allmälig dar in den Erzählungen von den Handlungen ſowohl dieſer Zauberer, als der Götter, in den Mythen; dieſe werden keineswegs etwa willkürlich von Einzelnen erdichtet, denn das innerlich-wahrnehmende Selbſt auf dieſer Stufe geht zu ſehr in dieſen Anſchauungen auf, es ſteht in zu lebendigem Verkehr mit der Gottheit, um an der Wahrheit der Erſcheinungen zu zweifeln, oder daß es ſeinerſeits in der Götter Namen zu lügen wagen ſollte. Der Prieſter-Betrug gehört einer ſpätern Entwicklung an. Die Reflexion, das Begreifen dringt alſo in dieſe übernatürliche Welt noch nicht ein und geht ganz in der Production auf. Wie ſich das religiöſe Selbſtgefühl in dieſer Sphäre durch Handlungen, Symbole darſtellt, das wird im letzten Abſchnitt zur Unterſuchung kommen.

Ganz anders geſtaltet ſich die Reflexion des Selbſtgefühls in der menſchlichen Sphäre der Gemeinſchaft, auch hier knüpft ſich die Reflexion an die poſitive Production, aber dieſe iſt hier durch erfahrungsmäßige, menſchliche Selbſtthätigkeit beſtimmt. Hier aber entwickelt ſich auch für die Reflexion der Gegenſatz des individuellen Selbſt und des univerſellen, der Gemeinſchaft. Nachdem das Selbſtgefühl der Liebe in der Familie eine beſtimmte Subſtanz erlangt hat, bilden ſich von dieſer aus univerſeller geſellige Verhältniſſe der Geſchlechter, Stämme, Völkerſchaften u. ſ. w. Das einzelne Individuum aber findet ſich hier mit ſeinem Thun und Wiſſen durch das in der Gemeinſchaft bereits vorhandene Thun und Treiben, durch die Sitte beſtimmt. Die Sitte iſt unwillkürliche gewohnte Offenbarung des Selbſtgefühls der Gemeinſchaft; wird dieſelbe beſtimmt vorgeſtellt und begriffen als dasjenige, was das Individuum vollbringen ſoll, ſo iſt ſie Geſetz. Der allgemeinen Sitte und dem Geſetz gegenüber entwickelt ſich von Seiten des Individuums die individuelle Reflexion, indem das natürliche Selbſtgefühl und die Willkür ſich geltend macht. Abgeſehen auch von ſelbſtſüchtiger Willkür reflectirt jedes Individuum die Sache, das Ereigniß in ſeiner Sphäre des Bewußtſeins, die ſchon, ihrer poſitiven Production nach, von der eines andern Individuum verſchieden iſt. Daher denn Nicht-Uebereinſtimmung, Abweichung, Streit, den nur die in der Sitte, im Geſetz geſetzte univerſelle Reflexion aufheben kann. Die Geſetzbildung (Entſtehung) geht ganz parallel mit der Bildung des Begriffs und der Selbſtſtändigkeit

des höhern Selbſtgefühls, denn das Geſetz iſt nichts anders als der Inbegriff der im Selbſtgefühl der Gemeinſchaft bewußten Subſtanz der Sitte, welcher ſich im Einzelnen für das Individuum als Recht reflectirt. Das Recht beſteht aber früher im Selbſtgefühl der Gemeinſchaft als Gewohnheit, Sitte.

Obgleich nun in dieſer menſchlichen Sphäre Alles beſtimmter reflectirt wird, ſo iſt doch hier an das Feſte, Univerſelle, Präciſe der ſpätern Rechtsbeſtimmungen noch nicht zu denken. Sehr charakteriſtiſch iſt in dieſer Beziehung die Maaßbeſtimmung unſeres älteſten deutſchen Rechts, vorzugsweiſe die Abmarkung betreffend, welche der treffliche Jac. Grimm in den deutſchen Rechtsalterthümern zuſammengeſtellt hat. »Ihr Grundcharakter,« lehrt Grimm im Allgemeinen (S. 54), »iſt Auffaſſung des Rechtlichen »durch das Sinnliche, Weihung deſſen, was feſtgeſetzt werden ſoll, »durch etwas unfeſtes, dem Zufall nie ganz zu entziehendes. Mei»ſtens tritt eine Handlung und Gebärde des Betheiligten, oft be»dingt von der einfachſten Verwicklung, mit ins Spiel; zuweilen »wird eine andere Einwirkung der lebendigen oder unbelebten »Natur beachtet.« — So weit Grimm. Es möchte, ſcheint uns, weniger Gewicht auf das Unfeſte, Zufällige zu legen ſein; wir ſehen hier das Beſtreben des Selbſtgefühls, einestheils (in der Geberde u. ſ. w.) ſich individuell geltend zu machen, anderſeits die Abgrenzung, Unterſcheidung an lebendig Angeſchautes, ſinnlich und deutlich Vorliegendes anzuknüpfen. Die Anwendung gewöhnlicher, genauerer Maaßbeſtimmungen iſt in den meiſten dieſer Fälle ſchwierig, oder liefert nichts Beſtimmtes, dem Streite Entzogenes, Anſchauliches, daher ſoll eine einfache, beſtimmte, anſchauliche Thatſache entſcheiden, ſo z. B. bei einem der gewöhnlichſten, beim Hammerwurf u. dgl., wobei die Willkür durch erſchwerende Umſtände recht ſinnreich vermieden wird. Auch andere Beſtimmungen, z. B. wie weit ein Thier fliegt, der Schall reicht, ſind nicht ſo zufällig, als man glauben könnte. Die Reflexion alſo knüpft ſich hier noch gern an die lebendige Anſchauung mit Vermeidung abſtracter Einförmigkeit.

Das höhere Selbſtgefühl iſt aber auch von der individuellen Seite productiv; es ſtrebt nicht nur in dem ihm Entſprechenden ſich darzuſtellen (wovon im letzten Abſchnitt), ſondern auch in der Gemeinſchaft das Angemeſſene hervorzubringen oder zu Organen des Selbſt zu machen. Dies reflectirt ſich in der Sphäre des Beſitzes und der Macht als das Nützliche, im Gebiet der Ehre

als das Anſtändige, für das Natur- und Kunſtgefühl als das Angenehme, in der eigentlich menſchlichen Sphäre als das Gute, welches jedoch in der Vorſtellung des Naturmenſchen vorzugsweiſe in der Zuſammenfaſſung der bezeichneten, untergeordneten Momente beſteht. Das vollendete, objective Ganze für die Luſt des Selbſtgefühls wird vorgeſtellt als Glück, in welcher Vorſtellung jedoch das Moment des Angenehmen auf der Baſis des Beſitzes und der Macht die Hauptrolle ſpielt.

Am wenigſten ſondert ſich zunächſt von der Erfahrung ab die Reflexion des Objects des Natur- und Kunſtgefühls, welches wir in ſeiner bewußten Darſtellung als das Schöne bezeichnen. Aus dieſer geringern Abſonderung vom Natürlichen iſt es auch zu erklären, daß man dieſe Reflexion gewiſſermaßen als ſinnliche Wahrnehmung, als Geſchmack bezeichnet hat und daß man ſelbſt in neuern Zeiten noch darüber geſtritten hat, ob das Schöne etwas blos Sinnliches oder ein Geiſtiges ſei. Wie viele Menſchen mit geſunden Sinnen haben keinen Sinn für das Schöne, oder doch nur äußerſt gering: woraus allein ſchon hervorgeht, daß das Gefühl für das Schöne nicht ein bloß ſinnliches ſein könne. Noch wunderlicher iſt die Anſicht von Carus (Phyſiol. III. 254 und 303), daß dem leiblichen Auge, Ohr die Idee geſetzmäßiger Formen- und Ton-Verhältniſſe bereits eingebildet ſein müſſe. Wie iſt es denkbar, daß dieſe Idee anders als geiſtig, alſo im Geiſte exiſtiren könnte! Was im leiblichen Organ realiſirt wird, kann immer nur die mit der geiſtigen Action geeinigte phyſiſche Thätigkeit ſein, nicht aber die geiſtige Thätigkeit, die Idee als ſolche.

2. Reflex des Selbſtgefühls in der praktiſchen Aneignung.

Ueber der univerſellen Reflexion des Einzelnen, die wir im Vorigen betrachteten, exiſtirt für jedes Individuum eine beſondere individuelle in Beziehung auf ſeine Selbſtthätigkeit. Da dieſelbe nicht mehr auf die enge Sphäre eines Kunſttriebs beſchränkt iſt, ſondern frei thätig an die ſeiner Mitmenſchen ſich anſchließt, ſo wird das Individuum auch auf bewußte Weiſe in ſeiner Selbſtthätigkeit ſich durch die der Andern beſtimmen laſſen, d. h. es wird die Andern nachahmen. Die Nachahmung iſt daher ein weſentliches Moment in der natürlichen menſchlichen Selbſtthätigkeit; ohne ſie würde er nicht weit kommen, denn wie ſollte das kurze Menſchenleben hinreichen, Alles aus ſich ſelbſt zu bilden! Die Nachahmung iſt der individuell praktiſche Aneignungs-Prozeß

des Selbſtgefühls, welcher indeß mehr oder weniger mit eigner Productivität verbunden iſt. Die vollbrachte praktiſche Aneignung erſcheint in der Gewohnheit, das ſtets reproduzirte Ausüben eines beſtimmten Thuns, gleichviel, ob es innerlich dem Selbſt angemeſſen iſt, oder nicht. Der Menſch gewöhnt ſich an Vieles, was ſeinem innern Selbſt nicht angemeſſen iſt, was leicht ſein Selbſtgefühl verderben kann. Die Gewohnheit iſt daher für das ganze menſchliche Leben von außerordentlicher Wichtigkeit. In und mit der Nachahmung und Gewohnheit und der Productivität Einzelner bildet ſich in der Gemeinſchaft die Sitte aus, als das ſuſtantiell praktiſche Princip der Aneignung.

a. Die Nachahmung.

Die Nachahmung greift ſo tief ein in das geſellige menſchliche Leben, daß man von mehrern Seiten einen eigenen Nachahmungstrieb als einen der weſentlichen Gemüthstriebe der Seele (Ideler und Alibert) bezeichnet hat. Dies aber geſchieht mit Unrecht, da die Nachahmung kein ſelbſtſtändiger Trieb der Seele und nicht auf eine poſitive beſtimmte Sphäre und Production gerichtet iſt. Allerdings kann die Nachahmung auch einen ideellen Grund haben, ſie kann auf der lebendigen Empfänglichkeit des perſönlichen Selbſtgefühls, auf der Liebe zu Andern beruhen. Indem das Selbſtgefühl ſich geiſtig in dem geliebten Gegenſtand bewegt, produzirt es auch, oft unwillkürlich, oft willkürlich die Handlungen, welche es in und mit dem geliebten Gegenſtande wahrnimmt. Dies erſtreckt ſich ſogar bis auf geringe Aeußerlichkeiten, die Mienen und Geberden; ja die Handſchrift geliebter Perſonen ahmen wir in der Jugend unwillkürlich nach. So in den Wahlverwandtſchaften Göthe's Ottilie. Der Verfaſſer hat es häufig beobachtet, unter andern auch in früherer Zeit an ſich ſelbſt in Beziehung auf einen Bruder. Aber in ſolchen Fällen knüpft ſich die Nachahmung an die anderweitigen Gemüthstriebe.

Von dieſer ideellen Nachahmung iſt verſchieden die ſubſtantielle, in welcher ſich das Selbſtgefühl das Fremde aneignet, weil es zu eigener Selbſterhaltung zu ſchwach iſt. Auch dieſe iſt unwillkürlich oder willkürlich und iſt ihrerſeits zu unterſcheiden von der mechaniſchen Nachahmung, in welcher auch das natürliche Selbſtgefühl ſo unkräftig iſt, daß es durch die zufällige Perception eines fremden Thuns, alſo bloß durch das äußerliche Produziren einer Thätigkeit beſtimmt wird. Hierher gehört z. B. die unwill-

kürliche Nachahmung des Lachens, Gähnens. Joh. Müller ſucht dieſe Nachahmung (Phyſ. II. 105) pſychologiſch zu erklären, nämlich dadurch, »daß bei jeder Vorſtellung eine Bewegungstendenz in »oder nach dem Apparat ihrer Darſtellung durch Bewegung ent»ſteht, eine Tendenz zu Bewegungen, die durch Uebung und Ge»wöhnung einen ſolchen Grad der Leichtigkeit erhält, daß die in »gewöhnlichen Fällen vorhandene bloße Dispoſition jedesmal in »Action tritt. — Welcher Zuſammenhang beſteht zwiſchen dem im »Senſorium entſtehenden Bilde eines Gähnenden und der auszu»führenden unwillkürlichen Bewegung des Gähnens? — — Die »Vorſtellung der Bewegung reicht ſchon hin, um eine Strömung »des Nervenprincips in dieſer Direction hervorzubringen.« — —

Bei dieſer Erklärung bleibt die Frage übrig, wie kommt die Vorſtellung zu dieſer Bewegungstendenz? Und andrerſeits, wenn die Vorſtellung mit derſelben verknüpft iſt, warum wird das Gähnen nicht mit jeder Vorſtellung deſſelben realiſirt und aſſociirt? Denn daß ſich auch im wiſſenſchaftlichen Denken etwa das Gähnen mit der Vorſtellung deſſelben aſſociire, wird hoffentlich Niemand behaupten. Die bloße allgemeine Vorſtellung iſt es nicht ſo ſehr, die eine vorhandene phyſiologiſche Dispoſition zum Gähnen in Action bringt, als die wirkliche Wahrnehmung deſſelben. Daß die Wahrnehmung aber dieſe Nachahmung, dieſe Anſteckung des Gähnens unmittelbar vermittelt, werden wir begreiflich finden, wenn wir erwägen, daß das Wahrnehmen durch reale Production zu Stande kommt, daß unſere Seele die wahrgenommenen Bewegungen wirklich vermittelſt der Organe durchläuft, freilich nur in einem ganz geringen kleinen Maaßſtab innerhalb des Organismus. Daher nach Müllers Bemerkung die Zuſchauer von Fechtſpielen die Streiche mit leiſen unwillkürlichen Bewegungen ihres Körpers begleiten und eben ſo auf Kegelbahnen. Wird nun bei geſchwächtem, unbeſchäftigtem, natürlichem Selbſtgefühl durch Wahrnehmung des Gähnens auch nur ein Minimum dieſer poſitiven Action wirklich produzirt, ſo iſt dies ſchon eine beſtimmte Anregung für den Organismus, ſie ganz zu produziren: die von der Seele dem Körper gebotene und in demſelben realiſirte Abbreviatur wird jetzt durch denſelben ergänzt, da er keine anderweitigen Actionen auszuführen hat; iſt aber die Seele oder der Körper anderwärts in Thätigkeit, ſo kann ſich weder die Seele der Wahrnehmung ſo hingeben, noch auch iſt der Naturorganismus leicht zur Wiederholung der Action zu reizen. Leichter ſteckt uns

das Lachen an, wenn wir ſchon in einem Affect der Fröhlichkeit begriffen ſind: hier iſt das gehörte Lachen der Ausdruck unſers eigenen fröhlich bewegten Selbſtgefühls und wir ſtimmen leicht und unwillkürlich ein. Hierauf beruht alles das, was die Aerzte in neuerer Zeit zuweilen pſychiſche Contagion genannt haben. Man findet bei Esquirol, Oſiander, Hecker u. A. viele Beiſpiele angeführt, wo eine Mordthat, eine Brandanſtiftung oder irgend eine ſonderbare Handlung, wie z. B. das katzenhafte Miauen der Nonnen in einem Kloſter, ſogleich andere Individuen zum Nachahmen reizt. Offenbar iſt auf dieſem Gebiete der Begriff der Contagion wiſſenſchaftlich nicht anwendbar. Solche Phänomene können nur eintreten bei einer großen Schwäche oder Depreſſion des geiſtigen Selbſtgefühls, wo denn die belebungsgierige Seele von jeder Action ſich ergreifen läßt, um ſich nur aus der Leerheit und Apathie zu erheben. Meiſtens aber ſind hierbei anderweitige Leidenſchaften oder auch Krankheiten im Spiel, wovon ſpäter.

Indeß nicht nur die mechaniſche Nachahmung, die wir, wenn ſie willkürlich und äußerlich iſt, als ein thieriſches Nachäffen bezeichnen, ſondern auch die ſubſtantielle in der Sphäre des perſönlichen Selbſtgefühls, beruht auf einer gewiſſen Schwäche des letztern, das ihm ſelbſt Gemäße zu produziren. Sie verbindet ſich daher leicht mit den übrigen Schwächen des Selbſtgefühls und des Gemüths, mit allen Leidenſchaften und dringt bis in die höchſten Gebiete der Kunſt und Wiſſenſchaft. Wie Vieles z. B. wird in dem literariſchen Partheiweſen, ſelbſt in den philoſophiſchen Schulen durch ſubſtantielle Nachahmung beſtimmt! Daß aber durch dieſes unorganiſche Princip der Thätigkeit die jeder geſunden Seele eigene Luſt und Liebe entartet, verſteht ſich aus dem Vorigen von ſelbſt. Iſt aber die Nachahmung durch die Verſchiedenheit der Entwicklungsſtufen zweier Individuen bedingt, ſo kann ſie eine ideelle Natur annehmen, oder auch zur blinden mechaniſchen herabſinken. In der weitern Entwicklung geſtaltet ſich das Nachahmen zu einem freien Empfangen des von Andern Mitgetheilten, woran ſich denn wiederum leicht die Nachahmung knüpft. Im gewöhnlichen geſelligen Geſpräch und Umgang theilen ſich leicht Stimmung, Anſichtsweiſe u. ſ. w. der geiſtig Vorherrſchenden mit; hierauf beruht die Kunſt der Beredſamkeit, daß die Andern die geiſtige Thätigkeit des Redners in ſich nachproduziren: hier aber geht die Nachahmung in ein höheres über.

b. Die Gewohnheit.

Durch Wiederholung des Nachgeahmten wird das Angeeignete zur Gewohnheit, in ſo fern es nicht in die innere Subſtanz des Bewußten eingeht und ein Moment der innern geiſtigen Entwicklung wird. Die Gewohnheit iſt die vom Selbſtgefühl angeeignete, ſich nach Außen reflectirende Thätigkeit. Sie wird als angeeignete mit Recht eine zweite Natur genannt, jedoch nicht eine zweite Natur des Geiſtigen, ſondern des im Geiſte exiſtirenden Einzelnen, Aeußerlichen. Die Gewohnheit hat eine negative und poſitive Bedeutung; die negative, welche ſchon Hegel (Encyklop. § 410) hinreichend hervorhebt, iſt die der Abhärtung, der Verknöcherung der Empfindungen und dadurch Befreiuung von denſelben. Dieſe negative aber knüpft ſich, genauer betrachtet, an die poſitive, nämlich äußerliches Knochengerüſt der Thätigkeit zu ſein. Man kann überhaupt das Syſtem aller Gewohnheiten des Selbſtgefühls mit dem Knochenſyſtem im thieriſchen Organismus vergleichen. Carus hat in dem neuerſchienenen (1840) 3. Bande der Phyſiologie gezeigt, wie die Bildung deſſelben ganz vom Nervenſyſtem ausgeht, wie ſie in ihrem Beſtehen mit der Energie des Nervenlebens gleichen Schritt geht, und wie das Knochenſyſtem endlich beſonders dem Nervenſyſtem zum Schutz dient gegen äußere Verletzung und Hemmung. Eben ſo wird auch jede Gewohnheit vom lebendigen Selbſtgefühl urſprünglich erzeugt; ein kräftiges Selbſtgefühl wird ſich auch fortwährend in einem ausgebreiteten Syſtem von energiſchen Gewöhnungen, Fertigkeiten, Geſchicklichkeiten organiſiren und dieſe dienen wiederum dem innern geiſtigen Gefühl zur Hülle und Abwehr gegen Außen. Die Seele würde bald erdrückt ſein von allem Schmerz der Empfindungen, Gefühle und Affecte, wenn nicht die Gewohnheit dagegen abſtumpfte; und eben ſo iſt der Knochen eine Abhärtung, eine Abſtumpfung der äußern Reize. Wie die Centralorgane der Empfindung und Bewegung, in dem feſten Gehäuſe des Schädels und der Wirbilſäule eingeſchloſſen, geſchützt ſind gegen Verletzungen, die ohne dieſe ſo leicht wären: eben ſo bewegt ſich das geiſtige Selbſtgefühl in dieſer ganzen freundlichen Gewohnheit des Daſeins und Wirkens eingeſchloſſen, kräftig und fröhlich und entwickelt ſich innerhalb derſelben immer weiter zu höheren Offenbarungen, zu denen es ſich nicht erheben könnte, wenn es ſich mit Production der ſchon durchlaufenen Bildungen der Gefühle, Wahrneh-

mungen und Vorſtellungen beſchäftigen ſollte, wenn nicht die erduldeten Leiden und Schmerzen zu einem mehr oder weniger an Empfindlichkeit verlierenden Knochengerüſte erſtarrten. Denn wie der Knochen in ſeiner Erſtarrung doch zugleich durch Nerven in der Empfindungs- und Bewegungs-Gemeinſchaft mit dem Organismus ſteht, ſo auch iſt die Gewohnheit in ihrem Beſtehen durch das Selbſtgefühl empfunden und bewegt, und mit Recht bemerkt Hegel, daß auch die unmittelbare bewußtloſe Stellung immer Sache des fortdauernden Willens, oder vielmehr hier noch Selbſtgefühls bleibt. Das Gewohnte thun wir inſtinctmäßig, ohne beſondern Willen, aber nicht ohne Beſtimmung des Selbſtgefühls, z. B. eſſen, den Arm ausſtrecken, um eine plötzliche Gefahr abzuwehren. Daß hierbei die Seele Antheil nimmt, erkennt ſchon das gewöhnliche Bewußtſein an, indem es bei ſolchen Gelegenheiten Geiſtesgegenwart verlangt. Wie aber das Knochengerüſt dem Organismus nicht nur negativ zur Hülle und Abwehr dient, ſondern auch poſitiv zur lebendigen Darſtellung und Bewegung der Geſammtheit der Organe: ſo auch trägt das Wirbelgerüſt der Gewohnheit die Geſammheit der bewußten Organe des Selbſtgefühls, die Begehrungen und Strebungen nicht minder als die Vorſtellungen und Gefühle: alle Sitte und weiterhin auch die Sittlichkeit kann ſich nur in einem feſten Syſtem von Gewöhnungen darſtellen. Die Gewohnheit iſt daher keineswegs als ein mechaniſches Thun gering zu achten: ſie iſt in aller Bildung ein weſentliches Moment, wenn dieſelbe in ihrer irdiſchen Erſcheinung ſich darſtellen ſoll. Die Gewohnheit macht Alles erſtarren, nur nicht dasjenige, woraus ſie ſelbſt entſteht, das geiſtige Selbſtgefühl. Man behauptet zwar häufig, daß auch die ſchönſten und reinſten Gefühle der Liebe und Freundſchaft durch Gewohnheit ſich abſtumpfen. Wir wollen gewiſſe Facta dieſer Art nicht läugnen; nur erlauben wir uns eine andere Erklärung: nicht jenes geiſtige Selbſtgefühl ſtumpft ſich ab, wo es wahrhaft vorhanden iſt, ſondern weil dies nicht in geiſtiger Tiefe vorhanden war, darum erliſcht die Liebe zu dieſem Individuum und ſucht ſich einen andern Gegenſtand. Wo ein energiſches geiſtiges Selbſtgefühl vorhanden iſt, da wird es ſich auch nach macherlei Richtungen äußern, da wird es nicht in einem einförmigen Gefühl, wie es zuweilen bei Liebe und Freundſchaft der Fall iſt, bis zur Ermüdung hervortreten. Das perſönliche geiſtige Selbſtgefühl kann ſich nicht durch Gewohnheit abſtumpfen; die Abſtumpfung, die

Erſtarrung gilt nur dem Einzelnen, Zeitlichen, Irdiſchen. Wohl aber kann die Seele durch Gewohnheit gegen das Schlechte ſich abſtumpfen. Welche Abſurdität, welche Schlechtigkeit, welche Abſcheulichkeit giebt es, an die ſich der Menſch nicht allmälig gewöhnen könnte! Mit Schaudern lieſt man z. B. in Special-Geſchichten der franzöſiſchen Revolution, wie ſelbſt die Beſſern durch Gewohnheit gleichgültig wurden gegen die fortdaurenden Mord- und Schandthaten.

Was dagegen das menſchliche Selbſtgefühl ſich wahrhaft Angemeſſenes angeeignet hat, das macht nun weiterhin einen Theil jener gemeinſamen menſchlichen Subſtanz, d. h. der Sitte, aus, deren Bedeutung für die individuelle Selbſtthätigkeit uns noch zu betrachten übrig bleibt.

c. Die Beſtimmtheit des Thuns durch die Sitte.

Durch die Nachahmung und Gewohnheit iſt ein großer Theil der Selbſtthätigkeit beſtimmt; es bleibt zwar hierbei noch ein großer Raum für die Willkür übrig, allein gegen den Strom der Nachahmung und Gewohnheit zu ſchwimmen, das fällt dem Naturmenſchen nicht ein. Die Gewohnheit und Nachahmung aber umfaſſen ſtets nur Einzelnes. Wie ſteht es aber mit den Handlungen, die im Thun des Einzelnen der Gemeinſchaft angehören und ſich auf dieſelbe beziehen? Sie können nicht unmittelbar durch den Mechanismus der Nachahmung und Gewohnheit beſtimmt werden; ſie können aber eben ſo wenig der Willkür überlaſſen ſein, da ſie dem Sinne und Thun der Gemeinſchaft entſprechen müſſen: die Sitte iſt dies Gebiet der gemeinſchaftlichen Nachahmung und Gewohnheit, welches ſich von jenem individuellen alſo dadurch unterſcheidet, daß es die dem höhern Selbſtgefühl der Gemeinſchaft angehörende Handlungen umfaßt. Wenn ſchon durch die Nachahmung der Naturmenſch aus der bloß natürlichen Sphäre herausgetreten iſt, da das Thier höchſtens nachäffen kann, ſo geſchieht dies noch entſchiedener durch die Sitte, wodurch er in der gemeinſamen Vernunft-Sphäre des menſchlichen Thuns gewiſſermaßen feſtgehalten wird und demnach eine höhere zweite menſchliche Natur in ſich feſtſtellt. Die Sitte iſt die allgemeine Reproductions-Subſtanz, das Lebensblut der Gemeinſchaft; wo ſie entartet, da erkrankt auch der ganze Körper der Gemeinſchaft. Die Entſtehung der Sitte iſt eine unbewußte, unwillkürliche, da ſie urſprünglich aus dem höher ſich entwickelnden menſchlichen Selbſtgefühl

ſtammt: ausgezeichnet productive, originelle Individuen beſtimmen ſie gewöhnlich, jedoch nicht willkürlich, ſondern nur dadurch, daß ſie von dem gemeinſchaftlichen Selbſtgefühl am ſtärkſten bewegt ſind oder im Sinne der Gemeinſchaft handeln, und hierbei hat die Reflexion nur einen im Einzelnen beſtimmenden Einfluß. Die Sitte umfaßt das ganze geſellige Leben, ſie umfaßt alle Selbſtthätigkeit, in ſo weit ſie für die Gemeinſchaft beſtimmt iſt. Dieſe aber iſt hauptſächlich eine zwiefache: einestheils eine ſolche, welche auf die Menſchen ſelbſt oder auf die Gemeinſchaft gerichtet iſt, die eigentlich ſogenannte praktiſche Sphäre (ſchon von Ariſtoteles beſtimmt unterſchieden); anderntheils die lebendige Selbſtdarſtellung des Individuums für die Gemeinſchaft, d. h. die dem Natur- und Kunſtgefühl entſprechende Selbſtthätigkeit, aus welcher weiterhin das poetiſche oder Kunſtgebiet im weiteſten Sinne ſich entwickelt. Obgleich auch hier die Nachahmung eine bedeutende Rolle ſpielt, ſo iſt ſie doch nicht, wie Ariſtoteles will das beſtimmende Princip; allein an die Sitten muß ſie anknüpfen, wie originell lebendig ſie auch hervortrete. In der Mitte gleichſam der bildenden poetiſchen und praktiſchen Thätigkeiten ſtehen die bezeichnenden und ſymboliſchen Handlungen, denn ſie beziehen ſich auf die Praxis der Gemeinſchaft, gehen aber ihrerſeits aus einem Streben nach lebendiger Selbſtdarſtellung hervor. Wir werden dieſen Handlungen der Selbſtdarſtellung, die ſo bedeutſam für das menſchliche Leben ſind, einen beſondern Abſchnitt widmen.

Macht ſich gegen die Sitte die Willkür und Reflexion geltend, ſo ſucht die Gemeinſchaft durch die That jene feſtzuhalten; das Selbſtgefühl gelangt hier zu einem beſtimmten Bewußtſein des Sittlichen und begränzt daſſelbe auf beſtimmte Weiſe als Geſetz. Das Geſetz geht alſo keineswegs aus bloßer Negation der Unſitte, des Unrechts hervor, ſondern aus der höhern Concentration des Selbſt gegen das Unrecht.

Mit dem Entſtehen des Geſetzes geht der Menſch über die bloß unwillkürliche unbewußte Sitte hinaus, nicht aber um ſie zu negiren, ſondern um ſie feſtzuhalten; von dieſer weitern Entwicklung kann erſt ſpäter die Rede ſein. Jedoch nicht allein durch das Geſetz erweitert ſich die Sphäre des Bewußtſeins; es geht auch über die Sitte hinaus in der höchſten Sphäre der Selbſtthätigkeit, der des perſönlichen Selbſtgefühls, der Liebe, Freundſchaft, Religiöſität. Es läßt ſich nicht behaupten, daß die Bindung der Sitte in dieſe höhere Sphäre gar nicht eindringe, aber dieſe kann

unmöglich ganz und im Weſentlichen durch dieſelbe beſtimmt werden, denn jene freien höchſten Offenbarungen des Selbſt ſind innerlich nur der Selbſtbeſtimmung unterworfen; in ſo fern ſie in das gemeinſame Leben treten, müſſen ſie ſich derſelben in ihren einzelnen univerſellen Beſtimmungen unterwerfen. So wird z. B. in den Verhältniſſen der Ehe, des religiöſen Cultus u. ſ. w. Vieles durch die Sitte beſtimmt, wobei die eigentlichen innern Geſtaltungen derſelben vom Individuum abhängig bleiben. Ueberhaupt ſind alle dieſe Handlungen der Nachahmung, der Gewohnheit, der Sitte untergeordnet, der Selbſtbeſtimmung, deren Sphäre auf dieſer Stufe wir näher zu betrachten haben.

3. Die Selbſtbeſtimmung des Naturmenſchen.

Wir ſahen ſchon in der natürlichen Sphäre die Willkür der Selbſtbewegung und Selbſtthätigkeit zwar an die Begehrung und Neigung ſich beſtimmend knüpfen, aber keineswegs dadurch determinirt werden. Noch weniger aber darf die Selbſtbeſtimmung des höhern Selbſt mit dieſen untergeordneten elementariſchen Beſtimmungen verwechſelt werden, wie es ſo gewöhnlich geſchieht. So definirt ſelbſt Joh. Müller (Phyſ. II. 551) den Willen als »das »Begehren mit der Gewißheit des Erfolgs, eine entſchiedene Be»jahung eines nothwendig folgenden Zuſtandes, dem ein Schwan»ken vorausgegangen iſt.« Als ob eine Offenbarung der Seele etwas anderes werden könnte durch eine Beſtimmung, die nicht weſentlich mit ihr geſetzt wird! Als ob der Wille an einen nothwendig nachfolgenden Zuſtand gebunden wäre! Richtiger ſchon beſtimmt Leibnitz, der große Vertheidiger der menſchlichen Freiheit, den Willen, aber auch er hält ſich nicht ganz von jenem Irrthum frei. Der Wille iſt ihm ein Beſtreben, eine Tendenz nach dem, was man gut findet, **Nouv. ess. p. 131** (Raſpe), er reſultirt aus den vorhandenen innern Neigungen und Perceptionen **p. 151** ff. — **De toutes nos impulsions resulte enfin l'effort prevalent et fait la volonté pleine.** Der Wille kann ſchon ſeinem Begriff und dem Begriff des Geiſtes nach, nicht Reſultat ſein, er kann als Act des Subjects nicht beſtimmt, determinirt ſein. Zwar findet ſich das Subject in jedem Moment in einer ſelbſtbeſtändlichen Welt von Begehrungen, Neigungen u. ſ. w., aber in dieſer vorhandenen Subſtanz produzirt das Subject in dieſem Moment ſeinen Willen, und ſelbſt in dem Falle, daß das Subject denſelben einer vorhandenen Neigung unterordnet, ſo iſt derſelbe doch nicht als

bloßes Reſultat der vorhandenen Beſtimmungen zu betrachten, denn er wird ja nicht durch dies Element, dem er ſich unterordnet. Der Wille darf nicht angeſehen werden als einzelnes Element, als die conclusio eines Schluſſes, von welchem der major und minor ſchon gegeben ſind, er iſt vielmehr das Schließende in und über dieſen Elementen.

Zu unterſcheiden von dem geiſtigen Princip der Selbſtbeſtimmung iſt das Motiv derſelben, d. h. der zum Bewußtſein kommende einzelne Grund, woran ſie ſich knüpft. Indem man in der Seelenoffenbarung nur das Einzelne ſah, mußte man das Motiv mit dem eigentlichen Princip verwechſeln. Das Motiv des Willens iſt eben ſo unendlich verſchieden, wie die individuelle Entwicklung des Bewußtſeins überhaupt. Alle die verſchiedenen elementariſchen Beſtimmungen des natürlichen und perſönlichen Selbſtgefühls, Begehrungen, Neigungen, Affecte u. ſ. w. können Motive für dieſelbe werden. Hier hat man nun Luſt und Unluſt von der naturaliſtiſchen Seite als das einzige Motiv und Princip der Selbſtbeſtimmung geltend machen wollen. Wir haben früher bereits die Bedeutung der Luſt gezeigt, wie ſie die naturgemäße Handlung begleitet und untauglich iſt zum Princip der Selbſtbeſtimmung. Daß ſie auch nicht einziges Motiv iſt, ſelbſt nicht auf der frühſten Stufe der Entwicklung, ergiebt ſich ſchon daraus, daß es in der Sphäre des perſönlichen Selbſtgefühls, wo das Individuum in einer Welt von poſitiven Beſtimmungen, Actionen, Sympathien u. ſ. w. lebt, unmöglich wäre, auf das gänzlich unbeſtimmte Motiv der Luſt zu achten. Aber wählt nicht das Selbſt unter den vorhandenen möglichen Beſtimmungen diejenige, welche ihm, dem Schein nach, am meiſten Luſt verſpricht? Dies iſt unmöglich: 1) weil das Selbſtgefühl meiſtens ſchon nach irgend einer Richtung beſtimmt iſt, und die Reflexion hierbei nur theilweiſe und untergeordnet beſtimmend eintritt; 2) weil das Selbſt ſeine Aufmerkſamkeit auf die ganze Sphäre der That, in welche es verwickelt iſt, richten muß und nicht Zeit behält, über den Luſtgehalt, den dieſe oder jene Richtung der That enthalten würde, zu reflectiren. Ohnedies bleibt auf dieſer Stufe die Reflexion noch in engen Kreiſen. Es iſt ein Erfahrungsſatz, daß der gewöhnliche natürliche Menſch wenig durch Raiſonnements und Ausſichten in die Zukunft beſtimmt wird, daß ſelbſt die erwarteten Freuden des Himmels und Schrecken der Hölle wenig Einfluß auf ſeine Selbſtbeſtimmung ausüben (ſ. Leibnitz nouv. ess. p. 51). Der eh-

renwerthe Locke bemüht ſich deshalb zu zeigen (**Essay. II. c. 21 § 31, 59**), daß dasjenige, was den Willen determinire, nichts anderes ſei als eine gewiſſe Unluſt der Begehrung (**uneasiness of desire, fixed on some absent good: either negative, as idolence to one in pain, or positive, as enjoyment of pleasure**): die Begehrung ſelbſt ſei ein Zuſtand der Unluſt, und das erkannte Gute beſtimme nur in ſo fern den Willen, als die Begehrung uns im Mangel deſſelben unluſtig mache. Indeß Leibnitz bemerkte hierzu mit Recht: 1) daß die **uneasiness, inquiétude** nicht als wirkliche Unluſt aufzufaſſen ſei (**p. 147**), ſondern auch aus unbewußten Perceptionen und Neigungen ſich bilde; 2) daß ſie ein Element des Begehrens ſei, nicht umgekehrt; 3) die lebhafteſte Unluſt hierbei nicht vorherrſche, da andere geringere Elemente zuſammengenommen ſie in der Wagſchale überwiegen könnten; 4) daß mehrere Neigungen und Perceptionen, unbewußte und bewußte in der Bildung des Willens zuſammenlaufen. Das einzig Falſche iſt, daß er hierbei das Motiv nicht von dem eigentlichen Princip der Selbſtbeſtimmung unterſcheidet. Wir geben es Locke unbedenklich zu, daß bei jeder Willensbeſtimmug die Befriedigung des natürlichen oder perſönlichen Selbſtgefühls irgendwie aufgehört haben, alſo ein Element von Unluſt oder Nicht-Befriedigung vorhanden ſein müſſe; nur iſt es falſch: 1) dieſe Nichtbefriedigung bloß auf das natürliche Selbſtgefühl der Luſt zu beziehen; 2) dieſes einzelne Element und Moment, welches nur den allgemeinſten oberflächlichſten Impuls giebt, als dasjenige anzuſehen, was den Geiſt, dieſe innere Welt determinirt, da es doch höchſtens nur reizendes, anregendes Element ſein kann. Es ſoll hiermit nicht geläugnet werden, daß dem natürlichen Selbſtgefühl der Luſt und Unluſt in der Selbſtbeſtimmung als einem mit einwirkenden Elemente eine bedeutende Rolle gebühre, aber die übrigen Elemente und beſonders die des perſönlichen Selbſtgefühls, geiſtige Gefühle und Strebungen, die Affecte, die Gewohnheit und die Nachahmung kommen hierbei nicht weniger in Betracht, aber nur als Motive, denen der Geiſt als ihm untergeordneten Momenten erſt ihr Gewicht giebt. Wenn aber hierbei der Geiſt, der Herr ſich ſeinen Dienern unterwirft, ſo iſt das ſeine Sache; eine mechaniſche Determination hat auch dann nicht Statt gefunden, ſondern ein freiwilliger Act der Knechtſchaft.

Wir beziehen den Begriff des Willens gewöhnlich auf alle bewußten Selbſtbeſtimmungen der Seele; in genauerm Sinne aber

unterſcheiden wir von dem Willen die Willkür: in der letztern nämlich giebt er ſich einer einzelnen elementariſchen Beſtimmung hin und tritt hierbei aus der geiſtigen Subſtanz des Selbſtgefühls heraus; eigentlicher oder vernünftiger Wille bleibt er alsdann, wenn er, das Ganze der vorhandenen Beſtimmungen des Selbſt begreifend, aus dieſem Ganzen heraus organiſch und bewußt ſich beſtimmt. Dieſe weitere Entwicklung aber gehört dem folgenden Theile der Unterſuchung an.

Dritter Abſchnitt.

Die natürliche Individualität.

Die Seele bildet ſich von der erſten Entwicklung an ſelbſt ihr Ganzes, aber die Elemente, aus denen ſie es bildet, ſind anfangs, wie die bisherige Betrachtung gelehrt hat, entweder natürlich gegeben, oder führen doch auf die Natur zurück; ſo fern ſie aber Elemente der Individualität ſind, gehören ſie der Seele an, ſind ſie von dem Selbſt durchdrungen. Ein Minimum der Individualität iſt mit der Geburt des Selbſt gegeben; von dieſem Minimum aus eignet es ſich die natürlichen vorhandenen Elemente und Zuſtände immer mehr an; das Selbſt iſt alſo das dieſe vorhandene Subſtanz Beſtimmende, das ſie Aufnehmende und ſich in ihnen Darſtellende. Wir fragen alſo nicht mit Michelet (Pſych. S. 138): »was für geiſtige Unterſchiede aus der natürlichen Beſchaffenheit der Säfte des menſchlichen Körpers fließen« — eine barbariſche Frage, die wir in unſern Zeiten und in der Hegelſchen Schule aus mehr als Einem Grunde nicht für möglich gehalten hätten.

Die Individualität iſt alſo eben ſo wenig mit der leiblichen Geburt gegeben, als ſie erſt durch die Erziehung erzeugt wird, denn ſobald das Selbſt vorhanden iſt, iſt auch irgend ein Minimum von individueller Offenbarung und Entwicklung geſetzt, nur muß man nicht in dieſem urſprünglichen Element, der ſogenannten Anlage das Spätere ſchon vorgebildet erblicken wollen, ein Streben der Reflexion, deſſen Nichtigkeit wir bereits im erſten Abſchnitt darlegten. Um das Uebergehen gewiſſer Gemüths-Eigenſchaften von Eltern auf Kinder zu begreifen, brauchen wir nicht vorauszuſetzen, daß dieſelben im neugebornen Kinde ſchon, der Anlage nach vorhanden ſeien. Die Geburt des Kindes iſt allerdings nicht,

bloß eine leibliche, ſondern auch eine geiſtige: das Selbſt des Kindes iſt nicht ein allgemeines, es iſt ein ſo und ſo beſtimmtes, aber anfangs noch in einem ſehr geringen elementariſchen Naturkreiſe: hier iſt an Gemüthsoffenbarungen noch nicht zu denken. Aber mit der leiblichen Geburt iſt auch keineswegs die geiſtige der Kinder vollendet: in der erſten Pflege und Erziehung des Kindes ſetzt ſich dieſelbe fort, wie denn die Entwicklung überhaupt ſich uns als eine fortgeſetzte Zeugung gezeigt hat. Gewiſſe Richtungen des Selbſtgefühls und Gemüths pflanzen ſich vermöge deren Hervortreten in der ganzen Gewohnheit des Lebens viel leichter fort, als Fertigkeiten, Geſchicklichkeiten, Talente in objectiven Beziehungen, welche doch immer im Einzelnen geübt und ausgebildet werden müſſen. Große Talente ſind am wenigſten erblich, wie wir an ſo vielen Söhnen großer geiſtvoller Männer ſehen und am wenigſten ſind ſie dies in hoch entwickelten Culturzuſtänden, denn was ſich forterben ſoll, muß ſich mit der ganzen organiſchen Natur möglichſt geeinigt haben: unſer Wiſſen, Dichten und Thun iſt aber von der Natur zu ſehr entfernt. Dagegen pflanzen ſich z. B. die Diſpoſitionen zu gewiſſen Geiſteskrankheiten leicht fort, weil ſie ſich verkörpert haben: beim Thiere iſt eben deshalb das Fortpflanzen der elterlichen Eigenſchaften leichter.

Entſteht nun die Individualität durch Selbſtbewegung und Selbſtbeſtimmung des Selbſtgefühls, ſo können wir darum nicht behaupten, daß in dieſer allein, im Gegenſatz gegen die gegebenen natürlichen Differenzen, das Princip der Individuation gegeben ſei. Das Selbſtgefühl nämlich kann ja mit den natürlichen Elementen nicht im Gegenſatz ſtehen; die natürlichen Elemente ſind in ihrer Beſonderheit von Anfang an in die Entwicklung des Selbſtgefühls aufgenommen, ſie beſtimmen nicht das Selbſtgefühl in ihrer Einzelheit, wohl aber beſtimmt ſich das Selbſtgefühl in ihnen. Die natürlichen Elemente ſind nun auf verſchiedene Weiſe gegeben im Alter, im Geſchlecht, in der Körper-Konſtitution und in dem durch das Klima bedingten lebendigen Naturverhältniß des Körpers und der äußern Natur überhaupt: in allen dieſen verſchiedenen gegebenen Naturverhältniſſen entwickelt ſich das Individuum verſchieden, und was Anfangs bloß natürliche Differenz war, erlangt im Selbſt eine ſubſtantielle geiſtige Bedeutung: ſo vor allen die geſchlechtliche Differenz, die erſt im vollſtändigen Welt- und Menſchenleben zur Entfaltung kommt. Ueberhaupt aber erſcheint die Individualität auf dieſer Stufe in geiſtiger Beziehung

noch unentwickelt: ſie wird deshalb auch von der natürlichen Seite faſt einzig aufgefaßt, denn die ſogenannten Temperamente bezeichnen nichts als die natürlichen Gegenſätze in der Entwicklung des natürlichen Selbſtgefühls. Dieſe bildet gewiſſermaßen die natürliche Baſis der Individualität und iſt daher ſehr zu beachten, allein auch die Entwicklung des perſönlichen höhern Selbſtgefühls kommt ſchon beim Naturmenſchen in Betracht; wir dürfen alſo bei den Temperamenten nicht ſtehen bleiben. Für die individuelle Entwicklung des höhern Selbſtgefühls, die ſich in der gemüthlichen Entwicklung, Gemüthsart fortſetzt und im Charakter am höchſten entwickelt, beſitzen wir keinen allgemein bezeichnenden Ausdruck. Der Begriff des Naturells möchte ſich dazu noch wohl am beſten eignen. Wir haben alſo zunächſt die elementariſchen Gegenſätze der Temperamente und Naturelle zu betrachten; die Betrachtung der geſchlechtlichen Individualität, ſo wie die des Alters u. ſ. w., fällt dem folgenden Abſchnitt zu, da ſie geiſtig erſt in der weltlichen Entwicklung beſtimmter hervortritt.

1. Die Temperamente.

Dieſe ſind ganz einfach und natürlich in der bekannten Aufſtellung der vier Temperamente bezeichnet, weswegen ſich dieſelbe auch gegen andere Theorieen unverrückt erhalten hat. Nur muß man dabei von der Begründung dieſer Begriffe durch die helleniſche Phyſiologie und ihren Nebenbegriffen abſtrahiren. Das phlegmatiſche und choleriſche Temperament bezeichnen den quantitativen Gegenſatz in der Energie des Selbſtgefühls, das ſanguiniſche und melancholiſche den ſubſtantiellen qualitativen Gegenſatz der Luſt und Unluſt. Die Temperamente ſind mehr als »organiſche »Prädispoſitionen für Gefühle und Affecte« (Stiedenroth II. 263); richtiger bezeichnet ſie Joh. Müller als »perennirende eigenthümliche »Zuſtände und modi der Wechſelwirkung der Seele und des Organismus« (Pſych. II. 275 ff.), denn ſie gehören weſentlich der Seele, jedoch in ihrer Einigung mit dem Naturſubject an. Man hat zuweilen die Verſchiedenheit der Temperamente auf die Conſtitution, auf das Vorwiegen dieſes oder jenes organiſchen Syſtems zurückgeführt, allein dann wäre das Temperament kein Element des Seelenhaften und auch die Erfahrung widerſpricht hier aufs Deutlichſte. »Die Muskelkraft,« lehrt ſehr richtig Joh. Müller, »iſt weit entfernt choleriſch zu machen. — Nicht alle Wohl»genährte und Dickbeleibte ſind phlegmatiſch, es giebt ſehr hagere

»Menſchen genug von entſetzlichem Phlegma und es giebt chole-
»riſche von wohlgenährter, hagerer, musculöſer und zarter Be-
»ſchaffenheit und eben ſo ſanguiniſche.« — Noch weniger darf man die pathologiſchen Conſtitutionen hierher ziehen, denn wenn dieſe dem Selbſtgefühl eine eigene Stimmung geben, ſo gehört das nicht in das Gebiet der Pſychologie.

Nun ſcheint zwar von der andern Seite die Lebendigkeit, welche die verſchiedenen Temperamente charakteriſirt, als etwas vom Bewußtſein und Selbſt durchaus Unabhängiges, organiſch Phyſiſches, als etwas ohne Zuthun des Bewußtſeins Gegebenes. Zwar kann das Selbſt durch Aufmerkſamkeit, Intereſſe u. ſ. w. dieſe Vitalität ſteigern, aber dieſe Steigerung bleibt, wie die Erfahrung lehrt, in geringen Grenzen: was der Moment erzeugte, ſchwindet auch eben ſo ſchnell wieder. Allein, was für den einzelnen Moment gegeben erſcheint, iſt darum nicht weniger Product und Reſultat, nämlich der ganzen vorhergegangenen Einigung der Seele mit dem Naturſubject: ſie iſt folglich durch die freie energiſche oder ſchwache Concentration des Selbſt auf gewiſſe Thätigkeiten bedingt. Derjenige alſo, deſſen Lebendigkeit vermöge ſeiner organiſchen Conſtitution nur ſehr gering ſein würde, kann doch vermöge der g e w o h n t e n energiſchen Thätigkeit ſeines freien Selbſtgefühls auch ein ſehr regſames Lebensgefühl ſich erworben haben: es hat z. B. ſehr tapfere Soldaten, Feldherren gegeben mit ſchwächlicher Conſtitution, z. B. Türenne. Und umgekehrt kann bei einer äußerſt regſamen Lebendigkeit die gewohnte Apathie des Selbſtgefühls allmälig den phlegmatiſchen Charakter erzeugen. Daß aber eine energiſche organiſche Conſtitution die Bildung eines energiſchen oder choleriſchen Temperaments ſehr erleichtert und begünſtigt: wer möchte das läugnen?

Auch der Luſt- und Unluſt-Gehalt des Selbſtgefühls iſt keineswegs bloß durch den Körper, die Geſundheit bedingt, wie man häufig annimmt; ſehr viel kommt dabei an auf die freie Bewegung des Selbſtgefühls, auf freie Activität der Seele: im frohſinnigen oder ſanguiniſchen Temperament läßt ſich das natürliche Selbſtgefühl nicht feſſeln durch die ihm gegebenen Hemmungen und Hinderniſſe; es bewegt ſich frei nach andern Zuſtänden hin, als ob jene nicht vorhanden wären. Im trübſinnigen (melancholiſchen) Temperament giebt ſich die Seele den hemmenden Zuſtänden hin: ſie werden ihm zur Gewohnheit. Daher kann freilich die Willkür der Seele das Temperament nicht im einzelnen Moment um-

ändern, aber das frohſinnige und trübſinnige Temperament erzeugen ſich, zum Theil freilich auf der Baſis der friſchen, jugendlichen oder gehemmten organiſchen Lebendigkeit, zum Theil aber auch durch die Activität und Gewohnheit des Selbſtgefühls, ſich den verſchiedenen Sphären hinzugeben, wie der Lauf der Lebensumſtände es mit ſich gebracht hat.

Die genauern empiriſchen Erſcheinungen der verſchiedenen Temperamente ſind bekannt: eine ſehr bündige vortreffliche Charakteriſtik derſelben giebt Joh. Müller (a. a. O. S. 377). Mit Recht ſetzt er das phlegmatiſche, als das gemäßigte, den drei übrigen als den ungemäßigten entgegen, denn ungemäßigt ſind dieſe allerdings ihrem Begriffe nach. Deshalb haben denn auch nach dieſer gewöhnlichen Lehre die meiſten Menſchen kein merkbares oder doch nur ein »gemiſchtes« Temperament. Richtiger und angemeſſener würde man übrigens dieſelben durch die deutſchen Begriffe des frohſinnigen und trübſinnigen, des gemäßigten oder gewöhnlichen und des energiſchen Temperaments bezeichnen.

Daß nun aber dieſe beiden Gegenſätze nur die einfachſten, allgemeinſten ſind, leuchtet ein: es wird durch dieſelben nicht im Geringſten die Poſitivität der Ausbildung des Selbſtgefühls, wie wir ſie bei Individuen, Nationen, Racen finden, bezeichnet. Wollten wir z. B. das natürliche Selbſtgefühl der Neger oder der Hindus oder der Malayiſchen Völker bezeichnen, ſo können wir auf keines von dieſen einen der obigen Temperaments-Begriffe anwenden: der Neger iſt ſanguiniſch, aber das charakteriſirt nicht ſein nach übermäßiger Belebung ſtrebendes Selbſtgefühl; der Hindus iſt melancholiſch, der Malaye iſt choleriſch, aber beide ſind auch ſanguiniſch, und die Poſitivität ihres Selbſtgefühls iſt damit nicht im Geringſten angedeutet, auch abgeſehen von dem höhern perſönlichen Selbſtgefühl.

Um die individuellen Verſchiedenheiten des natürlichen Selbſtgefühls überhaupt zu finden, müſſen wir auf die verſchiedenen Sphären, in welchen es ſich realiſirt, zurückgehen. Hier unterſcheiden wir im allgemeinen die perſönliche geſchlechtliche Sphäre und die ſubſtantielle der Thätigkeit. Bei den Menſchen des Südens und warmer Klimate iſt vermöge der größern Lebendigkeit und Erregung der Naturkraft überhaupt die perſönliche und geſchlechtliche Richtung vorherrſchend; das Selbſtgefühl bewegt ſich überwiegend in dieſer Sphäre, beſtimmt ſich in derſelben und wird daher auch auf beſondere Weiſe beſtimmt. Zur Arbeit, zur Thätigkeit treibt den

Neger und Hindus kein Bedürfniß; er giebt ſich alſo überwiegend den natürlich-perſönlichen Beziehungen, beſonders des Geſchlechts, außerdem aber der Liebe und des Haſſes gegen Andere, hin. Wolluſt und Grauſamkeit ſind daher der Hauptcharakter des natürlichen Selbſtgefühls der Neger-Völkerſchaften. Auch im indiſchen Volkscharakter treten dieſe beiden Prädikate vorzugsweiſe hervor, nur gemäßigter und durch eine höhere Civiliſation, das höhere religiöſe Selbſtgefühl nicht ſelten ganz umgewandelt. Wie ſehr aber unterſcheiden ſich von beiden die rauhen, zur Thätigkeit genöthigten Bergbewohner, oder auch die durch beſondere Umſtände zu einem thätigen Leben getriebenen Malayen! Hier aber individualiſirt ſich wiederum das Selbſtgefühl nach den beiden Haupt-Sphären der Thätigkeit, Arbeit an Naturgegenſtänden zur Ernährung oder perſönliche, beſonders kriegeriſche That; in erſterer Beziehung tritt wieder eine große Verſchiedenheit ein, je nachdem die Stämme Jagd, Viehzucht oder in ſpäterer Entwicklung Handelsverkehr treiben. Mit der geſelligen Verbindung aber bildet ſich das natürliche Selbſtgefühl zum höhern perſönlichen, und hier treten denn individuelle Gegenſätze ein, welche durch jene allgemeinen Begriffe des Temperaments nicht im Geringſten bezeichnet werden können. Dieſe natürlich-individuellen Elemente aber, die ſich nicht durch allgemeine Begriffe bezeichnen laſſen, werden auch durch die höhere Entwicklung nicht nihiliſirt, ſie behalten auch als untergeordnete Elemente eine große Bedeutung.

Was den Uebergang zum Höhern betrifft, ſo hat man denſelben zuweilen auf einzelne Racen einſchränken wollen; offenbar mit Unrecht, da die Bedingungen dazu ja in der Seele und einer vollſtändigen Natur-Organiſation bei jeder Race gegeben ſind. Indeß man geht auch von der andern Seite zu weit, wenn man mit Roſenkranz z. B. behauptet (Pſychol. S. 27): »Es muß unbedingt »zugegeben werden, daß der einzelne Neger dieſelbe geiſtige Capa»cität, wie jeder andere Menſch hat, und daß es nur auf die Bil»dung derſelben ankommt, die allerdings früh genug ſein muß, »ehe noch das Individuum von der Starrheit ſeines Stammes »ergriffen iſt.« — Einestheils läßt ſich nicht behaupten, daß die der thieriſchen ſich nähernde Organiſation der Neger und Papus oder die verſtümmelte der Eskimos auf g l e i ch e Weiſe der Ausbildung des Höhern dienen könne, als die mehr harmoniſche, ſenſible der kaukaſiſchen Race. Jede menſchliche Organiſation iſt zur Ausbildung der Vernunft auf i h r e Weiſe geſchickt; vergleichen

wir aber die verſchiedenen univerſell, ſo müſſen wir unbedenklich der kaukaſiſchen Race den Vorzug einräumen: auch die geiſtige Saat gedeiht beſſer auf einem lebendigen, fruchtbaren, organiſchen Boden, wie auf einem todten, ſtarren. Die Ausbildung jedes Volkes hat einen beſondern Maaßſtab, legt man aber den univerſellen der Vergleichung an, ſo tritt auch das Ungleiche ſogleich hervor. Dazu kommt nun noch die Rückſicht auf die Erblichkeit der Anlagen. Wenn durch die höhere Kultur, wie nicht zu läugnen iſt, auch der ſenſible Organismus Veränderungen erfährt und dieſe ſich in der Geburt fortpflanzen, ſo wird ſchon deswegen das einem rohen Volksſtamm angehörende Individuum nicht gleiche Capacität beſitzen mit dem, welches durch die Geburt als ein anderes Selbſt geſetzt, zugleich einer zu geiſtigen Functionen gebildetern Organiſation ſich erfreut. Des Negers Naturlebendigkeit wird gewiſſermaßen verzehrt und wiederum aufs heftigſte angeregt und wird deshalb nicht auf gleiche Weiſe der innern Bewegung der bewußten Seele dienen, die mit jenen heftigen Bewegungen im Antagonismus ſteht. Dagegen iſt die Naturlebendigkeit des Mongolen träger und ſchlaffer, ſie iſt beinahe bloß zu dieſer Thätigkeit der Bewegung (des Reitens) und der Wahrnehmung ausgebildet; ſie iſt gewohnt, in einer einſeitigen Richtung zu erſtarren und begünſtigt daher nicht auf gleiche Weiſe die Cultur des höhern Selbſtgefühls, wie die eines von civiliſirten Eltern gebornen Kindes. In den zu kalten Klimaten muß das Individuum ſeine leibliche Exiſtenz der Natur abringen: das Selbſtgefühl erſtarrt in der einſeitigen Arbeit und kommt nicht zu einer vollſtändigen perſönlichen Entfaltung.

2. Das perſönliche Selbſtgefühl in ſeinen individuellen Geſtaltungen.

Auch das perſönliche Selbſtgefühl individualiſirt ſich verſchieden, je nachdem es in einer verſchiedenen Sphäre ſich vorzugsweiſe realiſirt. Hier zeigen ſich nun als elementariſche Gegenſätze die Sphären der Aneignung durch Gefühl und Verſtand und die der Darſtellung in der perſönlichen That und in der Arbeit; es kann alſo in beiden, in der Aneignung und Darſtellung, die perſönliche oder die ſubſtantielle Richtung überwiegen: hieraus entſtehen denn einerſeits der Gegenſatz des gemüthlichen und verſtändigen Naturells, anderſeits der des thatkräftigen (energiſchen) und des fleißigen, rührigen, arbeit- und erwerbſamen. Ein höhe-

rer mehr ſubſtantieller poſitiver Gegenſatz entſteht durch die überwiegende Ausbildung in einer der beiden ſubſtantiellen Sphären des Selbſtgefühls in der menſchlichen Gemeinſchaft oder in der religiöſen Gemeinſchaft mit der Gottheit — der Gegenſatz des geſelligen (ſittlichen) und religiöſen Naturells.

Was zuerſt den Gegenſatz der gemüthlichen und verſtändigen oder der tiefen, innigen und der klaren Reflexions-Naturen betrifft, ſo iſt derſelbe wohl im praktiſchen Leben allgemein anerkannt und beobachtet; ſelbſt bei Kindern tritt derſelbe ſchon deutlich hervor. Wir müſſen bei beiden Richtungen von der tiefern Ausbildung abſtrahiren, die auf dieſer Stufe noch nicht vorhanden iſt. Unter Gemüth verſtehen wir hier ganz im Allgemeinen die freie Thätigkeit des Selbſt, an Anderm Theil zu nehmen; wir nennen dies im gemeinen Leben auch wohl Gutmüthigkeit. Der Gemüthliche, Gutmüthige lebt vorzugsweiſe in der Sphäre des perſönlichen Selbſtgefühls, in der Liebe; er möchte gern an Allem Theil nehmen, er möchte Allen helfen, Alle erfreuen; er giebt ſich daher gern an Andere hin, nimmt an ihrem Freud und Leid herzlichen Antheil und hilft auch wohl mehr, als es verſtändige Rückſichten erlauben. Dieſe Gutmüthigkeit wird nicht ſelten mit dem phlegmatiſchen Temperament verwechſelt, oder demſelben vorzugsweiſe zugeſchrieben, allein ſie iſt im Grunde von den Temperamenten unabhängig. Der Phlegmatiſche iſt eben ſo oft nicht theilnehmend, ja abſtoßend, als theilnehmend. Auch dem Sanguiniſchen, Frohſinnigen wird meiſtens Gutmüthigkeit zugeſchrieben, aber in der That iſt es bei dieſem zufällig, ob er von anderer Menſchen Geſchick innig berührt wird: er giebt ſich in einer günſtigen Stimmung vielleicht lebhaft dieſem gemüthlichen Eindrucke hin, um im nächſten Augenblick ſich beſſer zu vergnügen, denn dies iſt ihm die Hauptſache. Der Melancholiſche nimmt wenigſtens an den Leiden Anderer Antheil und iſt nicht weniger gutmüthig als die übrigen Temperamente. Auch das energiſche oder choleriſche Temperament kann ſehr gut mit Gutmüthigkeit gepaart ſein, aber bei ihm iſt das Selbſtgefühl meiſt zu ſehr mit eigenen Plänen und Werken beſchäftigt, um ſich dem Andern ſo ganz hingeben zu können. — In Bezug auf ſeine eigenen Strebungen iſt der Gemüthliche, Gutmüthige oft im Unklaren; da er durch ſein Gefühl, durch den Eindruck ſich hinreißen läßt, ſo fehlt es ihm gewöhnlich an Conſequenz im Denken und Thun; er unternimmt zu vielerlei und findet, von Anderem angezogen, keine Zeit, das Angefangene

zu beendigen. Auch fehlt es ihm nicht ſelten an Dreiſtigkeit, um etwas in der Welt durchzuſetzen, wie ſehr ihn auch ſein Gefühl dazu treibt. Man ſchreibt dem Gutmüthigen überhaupt weniger Verſtand zu, einestheils, weil derſelbe ſich nicht ſo ſichtbar weltlich geltend macht, anderntheils, weil dies Naturell mit dem trägen phlegmatiſchen Temperament verwechſelt wird.

Wir unterſcheiden von der gemüthlichen ſehr leicht die nach Außen thätige Verſtandes=Natur. Nicht als ob ſolche Naturen nicht auch gutmüthig ſein könnten, aber ſie laſſen ſich durch ihr Gefühl nicht beſtimmen, da es verhältnißmäßig nicht ſo lebhaft iſt. Sie überſchauen überall zunächſt das Vorliegende, Gegenwärtige und beſtimmen ſich darnach; ſie unternehmen nicht mancherlei, denn ſie wollen das Angefangene erſt geendigt ſehen, ehe ſie Neues anfangen. Daher ſchließen ſie ſich auch nicht ſo leicht an die Intereſſen und Unternehmungen Anderer an; ſie wollen erſt mit ihren eigenen Angelegenheiten aufs Reine kommen. Dagegen ſind ſie unermüdlich in Combinationen, um mit Klugheit und Liſt ihre Pläne durchzuſetzen, denn ſie täuſchen ſich nicht gutmüthigerweiſe mit Hoffnungen, daß doch wohl von ſelbſt oder durch Andere geſchehen werde, was ſie wünſchen und um perſönlich oder gewaltſam etwas auszuführen, fehlt es ihnen an Muth und Energie. Auch dieſe Natur verknüpft ſich mit allen Temperamenten; indeſſen ſcheint ihr doch das phlegmatiſche im beſſern Sinne am günſtigſten, das ſanguiniſche am ungünſtigſten zu ſein. Dem verſtändigen Naturell wird vorzugsweiſe Bösartigkeit zugeſchrieben, welche allerdings leicht hinzukommt, wo es an dem höhern Selbſtgefühl fehlt.

Die verſtändige Natur darf nicht verwechſelt werden mit der praktiſchen, obgleich ſie derſelben näher ſteht, als die gemüthliche. Das verſtändige Naturell reflectirt und combinirt lieber, als daß es ſich zur perſönlichen That und Arbeit entſchließt, und umgekehrt iſt die energiſch=thatkräftige und die fleißig=beharrliche Natur nicht geneigt zu langwierigen Reflexionen und Combinationen: das thatkräftige Naturell befriedigt ſich nur in einer weltlichen That, die dem bewegten Selbſtgefühl entſpricht. Das Neue in der Welt geht von dieſen energiſchen Naturen aus, denn ſie faſſen nicht allein große Pläne, ſondern ſie haben auch Kraft, dieſelben mit erhöhter Selbſtthätigkeit auszuführen und ſie ſetzen nicht ſelten ihr Leben an die Ausführung ihrer That. Daß dieſes Naturell im Allgemeinen auch ein energiſches Temperament und eine

bedeutende Lebenskraft als natürliche Baſis vorausſetzt, leuchtet ein, denn ſonſt würde die letztere im Kampf und Gegenſatz bald erſchöpft ſein. Denn vorzugsweiſe bewegt ſich dieſe Natur im geſelligen und kriegeriſchen Leben, indeß auch im Gebiet des religiöſen Lebens fehlen ſie nicht; (man denke an einen Moſes, an einen Luther) und in den niedern Kreiſen des Erwerbs ſind es die Unternehmer und Erfinder. Es kann indeß beziehungsweiſe auch das Naturell eines ganzen Volks ſein, z. B. des römiſchen. Es kann ſich nur in einem bewegten Leben bilden und bethätigen, bringt aber nicht ſelten auch die Bewegung hervor oder hilft ſie hervorbringen.

Ganz verſchieden von dieſem energiſchen Naturell iſt das des Fleißes, der Arbeitſamkeit, Beharrlichkeit. Es iſt dies Naturell keineswegs als bloßes Product der mechaniſchen Gewohnheit zu betrachten. Wenn auch in dieſem Naturell das höhere Selbſtgefühl weniger Energie hat, weshalb es auch am meiſten an das gemäßigte phlegmatiſche Temperament ſich knüpft, ſo iſt es darum nicht gering zu ſchätzen, denn die Seele iſt auch hier in ihrer ganzen Geiſtigkeit thätig und zwar ohne in Gegenſätzen zu ſchwanken, was bei den andern Naturellen viel leichter Statt findet. Und auch im Ganzen betrachtet, iſt dies Naturell nicht weniger nöthig und ſegensreich für die Menſchheit als die übrigen. Ohne daſſelbe wäre die Naturbearbeitung, die Technik und die Mechanik nicht zu dieſer Höhe ausgebildet; auch die bildenden Künſte würden nicht ohne die alle Hinderniſſe beſiegende Beharrlichkeit und den Fleiß einzelner ſich erhoben und den höhern Conceptionen und Productionen des Geiſtes einen ſolchen Spielraum eröffnet haben.

Alle dieſe Naturelle können auf gleiche Weiſe entarten, wenn die Seele egoiſtiſcher Luſt ſich hingiebt. Der Gutmüthige, der Gefühlsmenſch wird Phantaſt, Schwärmer, oder ein nihiliſtiſches Weſen, was zu Nichts taugt; der Verſtandesmenſch ein kalter, hartherziger Egoiſt; das übermäßige, überkräftige Selbſtgefühl wird herriſch, ſtolz, tyranniſch, ſtarrſinnig; die Beharrlichkeit artet in Zähigkeit, Eigenſinn und die Erwerbſamkeit in Habſucht und Geiz aus, wie im nächſten Abſchnitt näher zu zeigen iſt.

Eine höhere ſubſtantielle Individualität bildet ſich dadurch, daß das Individuum einer der Haupt-Sphären des Selbſtgefühls vorzugsweiſe ſich zuwendet. Wir haben die ſubſtentielle oder ſachliche, die perſönliche oder menſchliche und die religiöſe Sphäre unterſchieden: alle drei gehören auf gleiche Weiſe zum menſchlichen

Leben, jedes Individuum und Volk muß ſich in allen dieſen Richtungen ausbilden und darſtellen, aber die Umſtände und Ereigniſſe können ein Individuum und Volk der einen Sphäre vorzugsweiſe zutreiben, und dadurch beſtimmt ſich dann auch die Individualität. So werden z. B. die mehr nördlich in unfruchtbaren Gegenden wohnenden Völker zu der Naturbezwingung und Bearbeitung getrieben und haben weniger Gelegenheit zur perſönlichen That, weshalb denn auch die eigentlich menſchliche Entwicklung und die religiöſe Richtung nicht auf gleiche Weiſe entwickelt wird. Die fruchtbarern Länder ſind auch volkreicher, das natürliche Selbſtgefühl iſt lebendiger; der Menſch ſchließt ſich hier inniger an den Menſchen, da ſein Selbſtgefühl nicht in mechaniſcher Arbeit erſtarrt, und die geſellige menſchliche Bildung entwickelt ſich nach allen Seiten vollſtändiger und beſtimmt die Individualität. Steigen wir noch weiter zum Süden hinab in die fruchtbaren Thäler der Erde, wo der Menſch weder zur Thätigkeit getrieben wird, noch auch in ſeinem idolenten Genußleben des Menſchen bedarf, da tritt auch die geſellige menſchliche Bildung wiederum zurück, und das höhere Selbſtgefühl wendet ſich vorzugsweiſe der religiöſen Sphäre zu: dieſes letztere ſehen wir hauptſächlich an den höher civiliſirten Völkern des Orients. Dieſe ſubſtantiellen Individualitäten entfalten ſich jedoch erſt vollſtändig in der weitern weltlichen Entwicklung und können daher erſt im folgenden Abſchnitt genauer verfolgt werden. Denn wenn das Volk zum höhern Selbſtgefühl erwacht und eben hierdurch ein eigentliches Volk erſt wird und Individualität bekommt, ſo beginnt hiermit offenbar die eigentliche weltliche Entwicklung. Was aber die Beſtimmtheit der Racen betrifft, ſo gehört dieſe der Naturgeſchichte an.

Man hat früher, beſonders zu Ende des vorigen Jahrhunderts, die Naturmomente, beſonders das Klima in der Bildung der Individualität der Völker, ſehr überſchätzt. Das Klima läßt ſich nicht trennen von dem ganzen Naturleben des Erdtheils und von der natürlichen Organiſation des natürlichen Menſchen ſelbſt. Nur in und mit dieſem Ganzen iſt das Klima ein Element der natürlichen Baſis für die weitere Entwicklung, indem die Art und Weiſe der menſchlichen Selbſtthätigkeit an das natürlich Gegebene anknüpft.

Vierter Abſchnitt.

Natürliche Darſtellung und Bezeichnung der Seelenoffenbarungen.

Im erſten Abſchnitt unſerer Unterſuchung ergab ſich, daß alle Seelen-Offenbarungen zugleich im Naturorganismus realiſirt werden müſſen. Dieſe Realiſation, ſo fern ſie dem Körper angehört, iſt für die Seele im Moment ihrer geiſtigen Production ganz gleichgültig, da ſie ohnedies nichts von derſelben wahrnehmen kann. In dieſer unzertrennlichen Einigung mit der Naturlebendigkeit aber liegt die Möglichkeit, daß beſtimmte bewußte Offenbarungen auch an der äußern Oberfläche des Naturorganismus entweder unmittelbar ſich darſtellen, d. h. in beſondern lebendigen Actionen, oder mittelbar durch Zeichen dargeſtellt werden können. Hierdurch iſt denn eine Offenbarung des Bewußtſeins auch für andere Individuen möglich und hieran knüpft ſich alle Gemeinſchaft der Menſchen und ihre geiſtige Entwicklung. Ueberdies wird das Zeichen der bewußten Offenbarung durch Gebrauch und Gewohnheit ſo unzertrennlich mit derſelben verbunden, daß ſie nicht mehr ohne daſſelbe hervortreten kann.

Dieſe Darſtellung und Bezeichnung der Seelenoffenbarungen iſt zunächſt eine elementariſche, denn ſie kann in jedem Moment nur einzelne Elemente umfaſſen: alſo einerſeits die Gefühle und Begehrungen, anderſeits die Wahrnehmungen und Vorſtellungen, jene in den Geſichtszügen, dem Mienenſpiel und den mimiſchen Bewegungen, dieſe in der Stimme oder dem articulirten Laut, an welchen letztern die Schrift ſich reiht. Bei dieſer elementariſchen Bezeichnung aber bleibt das Selbſtgefühl nicht ſtehen; es ſtrebt auch ſich ſelbſt perſönlich in einem ſubſtantiellen Abbilde darzuſtellen; dadurch entſteht eine höhere Art der Bezeichnung durch Symbol und Bild, deren Grundzüge, wie ſie aus der Natur des Geiſtes hervorgehen, wir ebenfalls kurz darzulegen haben: ſie ſetzt jene erſtere als natürliche Baſis und die Gemeinſchaft des menſchlichen Lebens voraus. Daher wenden wir uns zuerſt zu jener elementariſchen, von welcher wir dieſe als die ſubſtantielle oder ſymboliſche unterſcheiden.

A. Elementariſche Darſtellung der Elemente des Selbſtgefühls.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ſich auch hier die Elemente des Selbſtgefühls und des Bewußtſeins nicht ſo ſtreng ſondern laſſen, daß nicht die einen mit den andern vereinigt erſchienen. Im Allgemeinen unterſcheiden ſich beiderlei Elemente dadurch, daß die des Selbſtgefühls, da ſie mehr im Innern ſich geiſtig offenbaren, auch nicht in ihrer Beſonderheit und Objectivität ſo beſtimmt dargeſtellt werden können, wie die objectiven Elemente des Bewußtſeins; die unendliche Mannigfaltigkeit des articulirten Lautes allein kann der Darſtellung des Wahrgenommenen nnd Vorgeſtellten genügen, während die Gefühle und Begehrungen in den einfachern Bewegungen der Geberde u. ſ. w. ihren Ausdruck finden. In der weitern Entwicklung des Bewußtſeins können nun allerdings Gefühle und Begehrungen auch durch objective Elemente, Worte, und dieſe wiederum durch die einfachern Bewegungen der Geberde dargeſtellt werden (das letztere z. B. bei den Taubſtummen), aber ſolche Bezeichnungen bleiben immer ſehr unvollkommen. Dagegen ergänzen ſich die beiden Gebiete der ſubjectiven und objectiven Darſtellung einander: das objective Wort tritt uns ſelten entgegen ohne die Geberde, den phyſiognomiſchen und mimiſchen Ausdruck des ſprechenden Individuums, und beſonders der Naturmenſch würde das Wort ohne Geberde nicht auffaſſen können. So verlangt auch hier die Seele ein Ganzes, welches jedoch zunächſt noch ganz elementariſch hervortritt.

a. Darſtellung der Elemente des Selbſtgefühls.

Die Elemente des Selbſtgefühls als ſubjectiv-lebendige Actionen werden ſich auch nur in lebendigen Bewegungen darſtellen können; dieſe aber können auf mehrfache Weiſe offenbar werden, zuerſt durch Veränderung der äußern ſubſtantiellen Geſtalt der organiſchen Theile — im Geſichtszug, in der phyſiognomiſchen Geſtalt; ferner als Bewegung einzelner organiſcher Theile in der bewegten Geſichtsmiene und den mimiſchen Bewegungen überhaupt: am beſtimmteſten endlich im unarticulirten Laut, Geſchrei, Ton u. ſ. w. Wie das Aeußere in dieſen verſchiedenen Richtungen zum Ausdruck des Geiſtigen wird, iſt hier nur im Allgemeinen darzulegen; wie die Willkür und der Verſtand ſich dieſer anfangs unwillkürlichen Offenbarungen bemächtigt und ſie zu

einem Ganzen ordnet, das gehört nicht hierher. Die eigentliche Darſtellung des Selbſtgefühls in der Muſik gehört aber nicht mehr dieſem elementariſchen Gebiete an und kann erſt im folgenden Abſchnitt betrachtet werden.

1. Darſtellung des Selbſtgefühls im phyſiognomiſchen Ausdruck.

Der phyſiognomiſche Ausdruck iſt, wie ſchon angedeutet, theils ein ſubſtantieller, ganz unwillkürlicher, theils ein beweglicher, zum Theil willkürlicher: beide beruhen im Weſentlichen auf demſelben Princip. Das mit dem Selbſtgefühl unmittelbar geeinigte Lebensgefühl wirkt entweder belebend, fördernd, oder erſtarrend, hemmend auf die vegetative, plaſtiſch bildende Naturthätigkeit, und ſo treten denn nach dieſen Gegenſätzen die plaſtiſchen Körperformen entweder voller, lebendiger, überhaupt vollkommener, oder ſchwächer, todter, unvollſtändiger hervor, und auf ähnliche Weiſe verhält es ſich mit den Bewegungen.

Im Großen und Ganzen zeigt ſich dies zuerſt bekanntlich am Gehirn und deſſen Hülle, dem Schädel: ein kräftiges Selbſt- und Lebensgefühl und, was eine unmittelbare Folge davon iſt, die Entwicklung der Intelligenz tritt in einer vollkommnen Ausbildung des Nervenſyſtems, beſonders der verſchiedenen Sphären des Gehirns und des Schädels, hervor. Wir müſſen hierüber, was das Einzelne betrifft, auf bekannte phyſiologiſche Werke verweiſen, beſonders auf den dritten Band der Phyſiologie von Carus. Die Galliſche Schädellehre, welche beſtimmten Seelenthätigkeiten als bewußten eine beſondere Stelle im Gehirn nachweiſet, verurtheilt ſich ſelbſt ſchon durch die verwirrte, willkürliche, unnatürliche Eintheilung und Abgrenzung dieſer Geiſtesthätigkeiten. Was aber das Princip derſelben betrifft, ſo hat es zum Theil Hegel in der Phänomenologie und noch neuerlich Roſenkranz zu rechtfertigen geſucht. Nach Hegel (Phänom. S. 268 alte Ausg.) »hat der Schädelknochen im Allgemeinen die Bedeutung, unmittelbare Wirklichkeit des Geiſtes zu ſein,« was Roſenkranz, ohne zurückzugehen auf die Anſchauung der Thatſachen, in ſeiner Erörterung keineswegs begreiflicher gemacht hat. »Der harte Knochen,« lehrt er (Pſych. 175 ff.), »muß die Wahrheit ſagen. — — Unſtreitig »iſt nun das Gehirn, dies ſo ſorgfältig in den Felſentempel des »Schädels eingeſchloſſene, mannigfaltige Organ nicht auf jedem »Punkte in ſeiner Wirkſamkeit daſſelbe. Die Thätigkeit des Gei-

»ſtes wird ſich alſo nach ihrer Verſchiedenheit auch conſequent in »den verſchiedenen Regionen des Gehirns äußern. Aber durch die »Thätigkeit wird ein Organ ſtärker — eine Veränderung, welche »nur die Form einer Erhöhung annehmen kann.« — Allerdings mag, wie dieſes Raiſonnement annimmt, die Wirkſamkeit des Gehirns in den verſchiedenen Regionen eine verſchiedene ſein. Worin aber liegt das »Alſo« und die Conſequenz, daß die Geiſtesthätigkeit nach ihrer (geiſtigen) Verſchiedenheit ſich den verſchiedenen (phyſiſchen) Gehirnwirkſamkeiten zutheilen werde? Denn die Wirkſamkeit des Gehirns iſt nur eine natürliche, plaſtiſche, und ihre Verſchiedenheit äußert ſich in verſchiedener, innerer, plaſtiſcher Bildung; die Verſchiedenheit der geiſtigen, bewußten Thätigkeit aber iſt in der geiſtigen Begrenzung und Geſtaltung gegeben: wie iſt nun ein unmittelbares Entſprechen der beiderſeitigen Verſchiedenheiten denkbar? die eine kann unmittelbar in der andern nichts bewirken, wie früher gezeigt wurde. Es iſt daher durchaus unſtatthaft, mit Roſenkranz von einer »Entäußerung der Seele an »ihre organiſche Schale« (S. 179) zu reden, denn die Seele entäußert ſich nicht, wenn das Denken im Gehirn eine Erhöhung hervorbringt, ſondern in dieſem Falle iſt es die mit der Seelenthätigkeit unmittelbar geeinigte Lebensthätigkeit, welche in dem plaſtiſchen Organ dieſe Veränderuug bewirkt. Was ſoll man aber dazu ſagen, wenn Roſenkranz ſogar meint (S. 178): »das Gehirn iſt auch phyſiſch in der Zartheit ſeiner Faſern eine Darſtel»lung der dialektiſchen Idealität des Geiſtes, des aller Wahrneh»mung ſich entziehenden Ueberganges aus einer Beſtimmung zur »andern.« Als ob die Faſern irgend etwas mit dialektiſchen Uebergängen zu ſchaffen haben könnten!

Aus dem Dargelegten ergiebt ſich das Grundgeſetz aller Phyſiognomik: man muß, indem man verſchiedene Seelenthätigkeiten auf verſchiedene ſubſtantielle oder lebendige Körperzuſtände bezieht, dieſe Verſchiedenheit der Seelenthätigkeit in der Einigung mit dem Lebensgefühl und der Belebung im Auge behalten, weil durch dieſe die Darſtellung, Symboliſirung nothwendig vermittelt iſt. Was nun den Knochen betrifft, ſo ſteht allerdings, wie beſonders Carus gezeigt hat, die Bildung des Knochenſyſtems im genaueſten Zuſammenhang und Parallelismus mit dem des Nervenſyſtems, jedoch dies mehr im Ganzen als im Einzelnen, und ohnedies iſt der Knochen ein zu ſtarres, ungefüges, todtes Element, als daß Offenbarungen ſich ſo leicht an ihm darſtellen könnten; er

kann daher, im Sinne der Phyſiognomik, nicht viel Wahrheit ſagen.

Dagegen hat das relative Vor- oder Zurücktreten der verſchiedenen Organe und organiſchen Syſteme eine nie ſich verläugnende phyſiognomiſche Bedeutung, die ſchon in der Ariſtoteliſchen Schrift über die Phyſiognomik ziemlich vollſtändig beobachtet und für Menſchen und Thiere gewürdigt ſind, daher wir dies übergehen und nur Einiges beiſpielsweiſe für die univerſelle Auffaſſung anführen. Das Hervortreten der obern Schädelhälfte des Geſichts deutet auf Entwicklung der Seele, das des Untertheiles, der Kiefer, auf überwiegend thieriſche, vegetative; der letztern gehört auch die überwiegende Ausbildung des Unterleibes an. Ein kurzer, kräftiger Hals, eine wohlgebildete, ſtark gewölbte Bruſt, ſind Zeichen einer ſtarken Konſtitution und bilden die natürliche Baſis für ein energiſches Lebens- und Selbſtgefühl, welches letztere jedoch von dieſer bloß natürlichen Bedingung unabhängiger iſt. — Die Bewegungen der einzelnen Glieder ſind bei einem ſolchen feſt, beſtimmt, regelmäßig, daher auch der Gang. Der Gang in ſeinen unendlichen Modifikationen des Energiſchen, Feſten, Unſtäten, Schwankenden, Leichten, Raſchen iſt für die Phyſiognomik ſehr wichtig: es läßt ſich meiſtens von demſelben auf den Rhythmus des natürlichen Selbſtgefühls zurückſchließen, wenn er nicht von gelegentlichen und zufälligen Urſachen beſtimmt wird.

Ein bildſameres Organ für den Ausdruck des Selbſtgefühls iſt der Muskel und vor allem diejenigen Muskeln, welche unbedeckt an der Oberfläche hervortreten, die Geſichtsmuskeln, wobei zu unterſcheiden: a. die Geſammtgeſtaltung derſelben, wie ſie in einzelnen Zügen zuſammenhängend verlaufen, im Geſichtszuge, oder in den Geſichtszügen ſich offenbaren; b. die momentane Bewegung derſelben in der Geſichtsmiene. Beides faßt man gewöhnlich unter dem Begriff der Geberde zuſammen. In den Geſichtszügen zeigt ſich beſonders Jugend und Alter, Geſundheit und Krankheit in ihren ſo verſchiedenen Modifikationen. Uebermäßig entwickelte, dicke Lippenmuskeln werden nicht mit Unrecht auf überwiegende Sinnlichkeit oder Genußſucht gedeutet, weil durch den Genuß dieſe Organe erregt, belebt und ſubſtantiell vergrößert werden. Die Bewegung der Geſichts-Muskeln tritt vorzugsweiſe im Affect hervor und iſt daher ein Hauptbeſtandtheil der Mimik: die Freude äußert ſich auch in einem harmoniſchen Spiele der Geſichtsmuskeln, während die Affecte des Schmerzes, Zornes u. ſ. w.

in der Disharmonie der Erſtarrung oder in übermäßiger Bewegung ſich kund geben. Hierhin möchte auch der Grund der Veredlung der plaſtiſchen Formen liegen, die wir bei den civiliſirten Individuen und Völkern finden. Joh. Müller lehrt hierüber (S. 569): »Die Wirkung geiſtiger Bildung auf die Geſichtsformen kann »man ſich nicht anders vorſtellen, als daß aller überflüſſige Bil»dungsſtoff entfernt wird und die Materie von der Form des »Organismus mehr beherrſcht wird.« Wir wollen nicht läugnen, daß dies phyſiologiſche Moment auch hier in Betracht komme, allein das weſentliche iſt es wohl nicht. Durch die Arbeit der ärmern Klaſſen wird das vegetative Leben im Gegenſatz des Empfindungslebens befördert und hierdurch ſowohl, als durch manche ſchwere Arbeit mag die Plumpheit der Organe bedingt ſein. Was aber die Geſichtszüge betrifft, ſo kommt hauptſächlich das bei den Kindern gebildeter Stände früher und mehr erregte höhere Selbſtgefühl in Betracht; das Selbſtgefühl der Liebe und aller Gefühle der Freude, welches hier vorherrſcht, bringt ſchon im Lauf eines menſchlichen Lebens eine ſehr merkliche Verſchiedenheit in den Geſichtszügen hervor, noch mehr aber in der Folge der Generationen, wenn die Stände ſich abſondern und das bereits Gebildete ſich fortpflanzt. Dagegen müſſen die Kinder der ärmern Stände in dumpfem oder nur durch niedere Triebe erregtem Selbſtgefühl vertrauern und verdumpfen; ſie werden dadurch allmälig weniger für zarte Empfindungen empfänglich und dieſelben reflectiren ſich auch nicht ſo in den derbern Muskeln, in der durch die Witterung und andere Naturreize mehr abgeſtumpften Haut, in den durch die Arbeit ermüdeten Gliedern. Vielleicht kommt hierbei auch in Erwägung, daß bei den gebildetern Klaſſen die Schönheit häufiger Motiv der Ehe iſt, daß alſo hier bei den erzeugenden Eltern häufiger edlere Formen beiſammen ſind, und daß endlich bei denſelben die Schönheit um ſo beſtimmter ſich fortpflanzt, weil bei der Conception die Seele (die Imagination kommt hierbei bekanntlich ſehr in Betracht) tiefer von der Idee des Schönen durchdrungen iſt.

Bei weitem aber das wichtigſte Organ für den Ausdruck des Lebens- und Selbſt-Gefühls iſt ſowohl ſubſtantiell als der Bewegung nach, das Auge. Mit Recht bemerkt ſchon Novalis (II. 179): »Die übrigen Geſichtsgeberden — ſind nur die Conſonanten zu den Augenvokalen. — — Das Auge drückt ſich auf »ähnliche Weiſe, wie die Kehle durch höhere oder tiefere Töne, »durch ſtärkere und ſchwächere Leuchtungen aus.« Ein gewiſſer

vom Pigment der Subſtanz beſtimmter Glanz des Auges iſt nicht zu verwechſeln mit dem Feuer des Blicks, welches immer ein energiſches Selbſtgefühl ankündet, wenn es nicht das wilde, unſtäte Feuer des Affects und der Leidenſchaft iſt. Und nicht minder ſpricht ſich im Auge die innerlich arbeitende Thätigkeit der Intelligenz aus, entweder wahrnehmend — durch die freie raſche Bewegung des Blicks, die z. B. bei Napoleon außerordentlich geweſen ſein ſoll — oder ſich vertiefend durch lebendige Fixirung auf Einen Punkt. Der feſte gerade Blick des Ehrlichen unterſcheidet ſich ſehr deutlich von dem in fortwährenden Bewegungen und Wendungen begriffenen des Schlauen. Das Auge iſt deshalb ſo wichtig, weil in dieſem klaren Spiegel jede Bewegung ſo leicht offenbar wird, und weil die Seele alles Angeſchaute und Vorgeſtellte nicht zwar in den Sehſinn ſetzt, dennoch aber zugleich immer Elemente im Sehfelde percipirt, deshalb wird denn in jedem Act der Aufmerkſamkeit das Auge lebendiger und die innere geiſtige Anſchauung in einer größern Lebendigkeit vollzogen.

Die übrigen Theile des Geſichts ſind von geringerer Bedeutung. So erſcheint die Naſe, wie ſehr ihre Geſtalt auch zur plaſtiſchen Schönheit des Geſichts beiträgt, gleichgültiger für die Phyſiognomie. Das Einzige, was man ſagen kann, iſt, daß kräftige Naſen und Naſenflügel meiſtens, jedoch nicht immer, Perſonen von energiſcher Organiſation angehören, bei denen dann auch wohl das Selbſtgefühl energiſcher entwickelt iſt, während bei den ſpitzen und feinen Naſen und bei den feinen dünnen Lippen das Selbſtgefühl, das Gemüthliche geringer iſt, und daher mehr der Reflexion, der Klugheit Platz macht. Aus demſelben Grunde ſollen Perſonen mit kräftigen Naſen auch ſtolz ſein, d. h. das Selbſtgefühl iſt bei ihnen mehr entwickelt. Das gewöhnlich angeführte ſpitze Kinn der Geizigen möchte wohl dieſen nicht ſpecifiſch eigen ſein und darin ſeinen Grund haben, daß die Geizigen meiſtens ſchwächlicher organiſirt und nicht wohlgenährt ſind, wobei denn das Spitze mehr hervortritt. Ferner iſt beobachtet worden, daß bei denkenden Individuen die Augenbraunen mehr auf das Auge herab geſenkt ſind. Dies kommt offenbar wohl daher, weil bei dem Anſchauen, Denken die Lebendigkeit, alſo auch die Richtung des hierher gehörigen Muskels ſich nach den Augen hin concentrirt.

Zum phyſiognomiſchen Ausdruck des Selbſtgefühls gehört mit den übrigen zum Theil willkürlichen Bewegungen auch die der Stimme. Sie iſt in ihrer Energie oder Schwäche ein unmit-

telbarer Ausdruck der Lebendigkeit. Schon Ariſtoteles bemerkt, daß tiefe, ſtarke Stimmen kräftigern Individuen angehören u. ſ. w., aber bei dem Phyſiſchen dürfen wir auch hier nicht ſtehen bleiben. Eine wohlklingende Stimme iſt meiſtens der Ausdruck eines höher gebildeten klaren Selbſtgefühls, während Affect, Leidenſchaft und Rohheit ſich in übelklingender, ſchreiender Stimme vernehmen laſſen; wie dies auch im Einzelnen bei den articulirten Lauten in Betracht kommt, davon wird unten die Rede ſein. Schurken ſowohl, als verworrene Köpfe ſprechen nicht ſo offen aus ſich heraus, daher ſie auch meiſtens nicht ſo deutlich und regelmäßig ausſprechen, als ein klarer Kopf. Gemüthloſe Leute ſprechen im Allgemeinen auch wohl weniger mit Accent und Betonung, denn ihr Sprechen hat nicht die feſte individualiſirte Haltung, in welcher jedes Element von der Energie des Selbſtgefühls durchdrungen iſt. Bei Leidenſchaftlichen und Verworrenen iſt der Lauf, die Bewegung der Rede eben ſo unbeſtimmt und ſchwankend, wie der Gang des Körpers.

Von der Energie der Bewegungen iſt auch ohne Zweifel das phyſiognomiſche Element in der Handſchrift des Individuums abhängig, welches ſich nicht abläugnen läßt, wobei jedoch Uebung und Gewohnheit ſehr in Betracht kommen. Man ſchreibt in freiern kräftigern, harmoniſchern Zügen, wenn man wohl aufgelegt iſt, d. h. wenn der belebtere Organismus ſicherer über ſeine Bewegungen gebietet. Man ſpielt dann auch beſſer Klavier, Billard u. ſ. w. Daher ſchreiben denn auch wohlorganiſirte Naturen kräftiger und harmoniſcher als ſchwache. Eben ſo ſchreiben verworrene Köpfe ſchlechter, weil die Aufmerkſamkeit bei ihnen immer getheilt iſt; man ſchreibt ſogleich ſchlechter, wenn man zerſtreut iſt, oder den Gedanken noch nicht in ſeiner Gewalt hat.

Auch der **Hand** hat man, beſonders in den Linien der Haut, von manchen Seiten große Bedeutung zugeſchrieben, woher die Kunſt der Chiromantie entſtanden iſt. Daß ſelbſt die Hegelſche Philoſophie ihren Tiefſinn deshalb in Bewegung ſetzt und der Hand Bedeutung beilegt, weil ſie »iſt, was der Menſch thut;« und weil wir mittelſt derſelben »unſer Schickſal machen« (!) u. ſ. w. (ſ. Hegels Phänom. S. 249 alte Ausg.) kann nur als eine natürliche Verirrung des abſtracten Denkens angeſehen werden.

Die phyſiognomiſche Erkenntniß iſt, wie jede andere, eine untrügliche, ſo lange ſie ſich ihrer Grenzen bewußt bleibt. Wenn ſie aber ſich einbildet, aus dieſen gegebenen Einzelnheiten ohne

weitere Data den ganzen geiſtigen Menſchen zu erkennen, ſo muß ſie nothwendig zum Gelächter der Verſtändigen werden, wie es dem guten aber etwas unklaren Lavater erging. Die Phyſiognomie bietet uns in ihren deutlichſten Offenbarungen nur beſtimmte elementariſche Thatſachen, welche auf eine geiſtige Individualität nur unbeſtimmt hinweiſen, wenn wir dieſe nicht ſchon anderwärts kennen. Denn die hier gebotenen Thatſachen der Lebendigkeit oder Erſtarrung können oft eben ſowohl durch Krankheiten als durch Zuſtände des Selbſtgefühls bewirkt ſein: dieſelbe Erſchlaffung der Züge um Auge und Mund z. B. kann in Affecten des Grams oder in Unterleibskrankheiten begründet ſein; es ſteht alſo ſehr mißlich um die Auslegung des Gegebenen, wenn wir nicht andere Erkenntniſſe des Individuums mit hinzu bringen; ſie muß dann nothwendig eine Hypotheſe, eine Ahnung bleiben, die erſt durch ideelle Thatſachen beſtätigt werden muß. Allerdings erlangt geübte Anſchauung hierin einen gewiſſen Tact, der aber doch in ungewöhnlichen Fällen in die Irre geführt werden kann. Haben wir dagegen ſchon eine anderweitige ideelle Anſchauung eines Individuums, ſo kann die phyſiognomiſche Anſchauung ergänzend und individualiſirend hinzutreten.

Die phyſiognomiſche Erkenntniß iſt nicht Sache abſtracter Regeln, ſie bedarf einer geübten vorſichtigen Anſchauung und knüpft ſich hauptſächlich auch an eine umfaſſende Ausbildung des ganzen Menſchen in uns. Daher ſind ſogenannte Verſtandesmenſchen ſchlechte Phyſiognomiker, denn es iſt nicht zu verlangen, daß ſie in Andern anſchauen ſollen, wovon ſie nicht ſelbſt ein analoges Element in ſich tragen; der feinere Ausdruck des Gemüths bleibt ihnen gewöhnlich verborgen. Obgleich die erſte phyſiognomiſche Anſchauung der Individualität den größten Eindruck macht, ſo iſt ſie doch in den meiſten Fällen nicht hinreichend; wir müſſen das Individuum in mehrfachen Verhältniſſen beobachtet haben und die Reſultate der phyſiognomiſchen Anſchauung in den verſchiedenen Sphären müſſen übereinſtimmen. Beſonders aber dürfen wir uns nicht einbilden, einen Menſchen zu kennen, ohne mit ihm geſprochen zu haben.

Das phyſiognomiſche Element hat im gemeinen Leben eine größere Bedeutung, als man ſich bewußt wird; zu allen Zeiten haben die Menſchenkenner darauf aufmerkſam gemacht, wie vieles im geſelligen Verhältniß auf dieſe »äußere Perſönlichkeit« ankomme, und nicht mit Unrecht. Freilich geht man viel zu weit, wenn man

der Tugend Schönheit, dem Laſter Häßlichkeit zuſchreibt, denn dieſelbe Erſtarrung und Häßlichkeit der Züge kann, wie bemerkt, aus natürlichen und geiſtigen Urſachen entſtehen. Viele Menſchen ſind ſchon von der Geburt an mit einem ſchwächlichen oder häßlichen Organismus ausgeſtattet, von welchem aber die Schönheit und Häßlichkeit des Geiſtes unabhängig iſt. Uebrigens trägt die Tugend auch in weniger ſchönen Formen den Stempel des göttlichen Geiſtes an ſich, ſo wie die Sünde in elementariſch-ſchönen Formen gebrandmarkt erſcheint.

2. Darſtellung des Selbſtgefühls in freien (mimiſchen) Bewegungen der Organe.

Die Gefühle und Affecte ſtellen ſich unmittelbar und unwillkürlich in Bewegungen dar, welche die Kunſt der Mimik willkürlich nachbildet. Auch der mimiſche Ausdruck wird uns in den meiſten Fällen erſt recht verſtändlich, wenn er auf bereits bekannte Verhältniſſe ſich bezieht. Organ iſt außer den Geſichtsmuskeln und dem Auge hauptſächlich die Hand; am deutlichſten treten ſie hervor bei den Affecten.

Die Bewegungen ſind im Allgemeinen ein Nachbild deſſen, was das Selbſtgefühl fühlend oder vorſtellend produzirt, denn ſie ſind ſelbſt unmittelbar mit dieſer Production vereinigt. Folgende Gegenſätze ſind es hauptſächlich, die dargeſtellt werden: Erhebung oder Herabdrückung des Selbſtgefühls, Annäherung zu oder Abwendung von dem Gegenſtande. Auch ſchon die lebhafte Vorſtellung iſt mit dieſen Productionen verknüpft. »Man denkt eine »erhabene Seele,« ſagt Engel (Ideen zu einer Mimik I. 89), »und »erhebt ſeine Geſtalt, ſeinen Blick: man denkt einen eigenſinnigen »Charakter und nimmt einen feſten Stand an, ballt die Fauſt, »ſteift den Rücken.« — S. 253: »Ueberall, wo wir in die Be»trachtung eines Gegenſtandes vertieft ſind, und unſer eigenes »Selbſt von der Vorſtellung deſſelben nicht unterſcheiden, ſuchen »wir ganz die Beſchaffenheit dieſes Gegenſtandes anzunehmen und »ſtreben uns ganz ihm ähnlich zu machen. Wir vergrößern uns »mit dem Großen u. ſ. w.«

Bei denjenigen Affecten, die mehr innerlich ſich realiſiren, wie die der Freude und Trauer, ſind auch die entſprechenden Bewegungen mehr organiſch-phyſiologiſche, als äußerlich hervortretende. »Freude,« lehrt Heuſinger (Anthropologie S. 281 ff.), »giebt den »Muskeln Fülle und Spannung, macht das Auge voll und glän-

»zend, beſchleunigt den Blutlauf, der Mund öffnet ſich, die Mund-
»winkel werden nach außen und oben gezogen, die Naſe erweitert,
»die Augen weit geöffnet, die Stirn vom Stirnmuskel geglättet,
»die Stimme bricht unwillkürlich hervor, die Streckmuskeln des
»Rumpfes und Kopfes ſtrecken dieſe in die Höhe, alle Extremitä-
»ten werden bewegt.« Das gemeinſchaftliche Merkmal aller dieſer
Symptome iſt Belebung, durch welche die Bewegung nach Außen
unmittelbar hervorgeht. Bei der Traurigkeit verhält es ſich um-
gekehrt: die Bewegung erſcheint nach innen gekehrt: »der Menſch
»verſinkt in ſich — alle ſeine Muskeln erſchlaffen — der Körper
»wird nach vorn gekrümmt; der Kopf auf die Bruſt geſenkt, die
»Augenlieder niedergeſchlagen; die Mundwinkel herabgezogen —
»das Auge matt und nach innen gezogen.« So auch und faſt noch
mehr im Affecte der Selbſtnegation, Scham und Reue. »Der
»ſich Schämende möchte in ſich ſelbſt zuſammenſinken, alle Mus-
»kelthätigkeit geſchwächt — der Kopf geſenkt, das Auge an die
»Erde geheftet, der Mund geſchloſſen.« — Auch die Furcht zieht
den Körper ganz zuſammen, aus dem Aufhören aller organiſchen
Bewegung und Energie entſteht Zittern der Glieder, Zähneklap-
pern; das Auge iſt unſtät, beim Schreck indeß weit geöffnet, um
von dem Daſein des unerwarteten Gegenſtandes ſich zu überzeu-
gen, die Oeffnung des Mundes hierbei iſt wohl eine aſſociirte Be-
wegung.

Die Begierde dagegen wendet ſich mit dem ganzen Körper
zum Gegenſtande, jedoch die einzelnen Begierden in ſehr verſchie-
dener Weiſe (ſ. Engels Mimik S. 174 ff.). Auch Aufmerk-
ſamkeit und Neugierde ſchon bewirken expandirende Thätig-
keiten: »Augen, Mund und Naſe werden geöffnet, der Körper ge-
»hoben. Der Hoffende richtet ſeinen Körper auf, die geſtreck-
»ten untern Extremitäten treten feſt auf, der Kopf wird in die
»Höhe geworfen, die volle Bruſt tritt frei hervor, die Stirnhaut
»wird in die Höhe gezogen. — Bei dem Verlangen, Seh-
»nen geht die Streckung noch weiter, der Kopf wird zurückgewor-
»fen, die Hände ausgeſtreckt, die Füße treten nur noch auf den
»Spitzen auf.« Die Bewunderung iſt ganz in den Gegenſtand
übergegangen: »die Augen, der Mund ſind geöffnet; die Augen-
»braunen um ein weniges in die Höhe gezogen, die Arme ausge-
»breitet;« wogegen der Muth mehr innerlich die Bruſt erweitert,
den Athem beſchleunigt und die äußern Extremitäten, Lippe und

Auge vortreibt, die Naſenlöcher öffnet; noch ſtärker beim Zorn, deſſen heftige Ausbrüche ganz phyſiologiſch ſind.

Als eine mimiſche Bewegung kann zum Theil auch der Tanz betrachtet werden; elementariſch erſcheint ſchon das Springen und Tanzen als Aeußerung der Freude, des erregten Lebensgefühles und dies letztere herrſcht dann auch überhaupt beim Tanz hervor, weshalb er auch vorzugsweiſe der Kindheit und Jugend angehört. Die Tänze der ſüdlichen Völker, beſonders die ſpaniſchen, ſind weit lebendiger und mimiſcher als die im Norden: die Darſtellung des Liebesverhältniſſes in allen Situationen iſt ihr unerſchöpflicher Gegenſtand.

Alles nach Außen gewendete Denken und Thun wird von einzelnen mimiſchen Bewegungen begleitet, welche uns oft willkürlich erſcheinen, weil wir uns des natürlichen Grundes im Selbſtgefühl nicht bewußt ſind. Der Docirende legt den Finger an die Naſe, nicht wie Roſenkranz meint, »um ihre Halbirung des Antlitzes noch ſtärker zu differenziren« (S. 168), ſondern unwillkürlich, um auf die innerliche Unterſcheidung aufmerkſam zu machen. Iſt der Gegenſtand ganz objectiv geworden, ſo zeigt er mit dem Finger nach Außen darauf hin; wird er an die Naſe gelegt, ſo iſt der Docirende noch in der innern Arbeit des Unterſcheidens begriffen, wonach der Finger unwillkürlich ſich hinwendet. Zu den univerſellen mimiſchen Bewegungen gehören auch die Bejahung und Verneinungen mit dem Kopf, die Complimente und Verneigungen, die Entblößung des Kopfs, das Falten der Hände beim Beten, welches letztere wohl Ergebenheit, Aufgeben der Selbſtthätigkeit gegen das höchſte Weſen andeuten ſoll.

Auch die Bewegung des Lautes iſt urſprünglich nur mimiſch im Schrei und Ruf, aber der letztere gewinnt bald eine beſtimmtere Geſtaltung durch den articulirten Laut in der Sprache und der unmittelbare Ausdruck des Gefühls in einzelnen Tönen oder Singlauten wird bald zum Geſange. In beiden aber iſt dies unmittelbare mimiſche Element von großer Bedeutung.

b. Darſtellung der Elememente des Bewußtſeins.

Daß das Individuum die unendlich mannigfaltigen Anſchauungen und Vorſtellungen äußerlich darſtelle, iſt eben ſo nothwendig für die weitere Entwicklung des Bewußtſeins, als für das Daſein des Individuums in der Gemeinſchaft, wie ſchon mehrmals angedeutet wurde. Zunächſt nun liegt die Darſtellung des Ange-

ſchauten durch Hinweiſen auf die Sache ſelbſt und durch unmittelbares Nachahmen der Bewegungen, Thätigkeiten u. ſ. w., allein dieſe ſogenannte Zeichen-Sprache, womit ſich unmittelbar die mimiſche Geberden-Sprache verknüpft, kann doch nur höchſt unvollſtändig das Vorgeſtellte bezeichnen. Wenn auch unſere Taubſtummen oder manche Diebs-Geſellſchaften es in derſelben oft weit gebracht haben, ſo iſt zu erwägen, daß ein ſolches künſtliches Syſtem ſchon durch die Cultur einer eigentlichen Sprache vermittelt iſt. Dagegen bietet der articulirte Laut der Sprache für die Bezeichnung alle möglichen Vortheile: er verknüpft ſich leicht und unmittelbar mit der Empfindung, kann alſo leicht produzirt werden; er läßt ſich auf unendliche Weiſe modificiren, und dieſe Modifikationen, die einzelnen Lautelemente, ſind deutlich unterſcheidbar und leichter Verknüpfungen fähig; dazu kommt endlich noch der Vortheil, daß er weit in die Ferne reicht und nicht den Hemmungen der Anſchauung ausgeſetzt iſt. Erſt durch die articulirte Sprache erhält die Darſtellung des Vorgeſtellten durch äußere Zeichen in der Schrift eine gewiſſe Vollſtändigkeit. Wir beſchränken uns jedoch hier auf die Betrachtung der Sprach-Elemente, da die Schrift-Bezeichnung mehr der Willkür anheim fällt.

Elemente der Sprache.

Wie iſt nun der ſprachbildende Menſch zur Darſtellung gelangt, was bewegte ihn, dieſe beſtimmte Anſchauung durch einen ſolchen Laut auszudrücken? Vom platoniſchen Kratylus bis auf Wilh. von Humboldt's Abhandlung über den Sprachbau ſind vielerlei Verſuche gemacht worden, eine urſprüngliche allgemeine Bedeutung der einzelnen articulirte Laute feſtzuſtellen, jedoch ohne ſonderlichen Erfolg. Man iſt entweder beim Onomatopoetiſchen ſtehen geblieben, d. h. bei der Bezeichnung des Gehörten durch gleiche oder ähnliche Stimmlaute — ein Gebiet, welches nur einen höchſt geringen Raum einnimmt — oder man hat ſich in willkürliche Beſtimmungen verloren. Die Schuld dieſes Mißlingens iſt darin zu ſuchen, daß man keinen beſtimmten Ausgangspunkt und gründlichen Weg für die Forſchung finden konnte und daher durch unbegründete willkürliche Vorausſetzungen ſich beſtimmen ließ. Zu dieſen gehört vor Allen die, daß jeder einzelne Buchſtabe Eine beſtimmte allgemeine Urbedeutung haben müſſe. Nun zeigt ſich der einzelne Buchſtabe als ein abgeriſſenes, getheiltes, unvollſtändiges Laut-Element, denn der Sprechende produzirt in

jedem Moment ſeiner Thätigkeit zum wenigſten eine Sylbe, die gewöhnlich mehrere Buchſtaben enthält. In der Sylbe aber, oder im wirklichen Wort erſcheint der einzelne Buchſtabe ſehr verſchieden, je nachdem er den Anfang, die Mitte oder das Ende derſelben bildet, oder je nachdem er unmittelbare Verſchmelzungen mit andern eingeht. Alſo nur in dieſer thatſächlichen Verknüpfung bedeuten die Laut-Elemente etwas und in dieſer muß ſie die Forſchung aufſuchen und ergreifen. Legt man dem einzelnen Buchſtaben für ſich eine allgemeine Bedeutung bei, ſo abſtrahirt man ganz von den Thatſachen: man geht entweder aprioriſch, willkürlich beſtimmend zu Werke, oder man ſtützt ſich auf einzelne Inductionen und will dieſen das Ganze gewaltſam unterwerfen: beides hemmt und beſchränkt von vorn herein die Forſchung, indem es die unbefangene Anſchauung des Wirklichen hindert. Wie iſt es auch vernünftigerweiſe denkbar, daß die unendliche Subſtanz des beſtimmt Vorgeſtellten aus ſolchen allgemeinen Urbedeutungen könnte abgeleitet werden!

Aus dieſem Grunde haben denn die beſonnenſten Sprachforſcher der neueſten Zeit die Forſchung nach dieſer Richtung ganz aufgegeben; ſo z. B. K. F. Becker, Wilh. von Humboldt (vgl. über den Sprachbau S. 78 ff.) und Pott (vgl. etymolog. Unterſuchungen I. S. 148). Die beiden letztern nehmen zwar ebenfalls »eine gewiſſe Bedeutſamkeit jedes einzelnen Buchſtaben« an, aber ſie halten dies Gebiet für unzugänglich, dunkel und ſchlüpfrig. Verſuchen wir denn vom Standpunkt unſerer Wiſſenſchaft einiges Licht in dieſen für die Sprachforſchung ſo entſcheidenden Gegenſtand zu bringen, wobei wir uns jedoch ebenfalls auf Grundlinien beſchränken und das Weitere einer eigenen Abhandlung vorbehalten müſſen. Wir werden demnach zuerſt auf die Grundbedingungen der natürlichen Lautbezeichnung zurückgehen und die weſentlichen elementariſchen Formen derſelben überſichtlich darſtellen und hierauf in einer kurzen ſpeciellen Ueberſicht zeigen, daß ſich die aufgefundenen Geſetze auch wirklich in den Sprachen unſers Sprachſtammes realiſirt haben.

α. Die Grundbedingungen und Formen der Lautbezeichnung.

Die erſtern können wir nur auffinden, indem wir erforſchen, was denn in den Elementen des Bewußtſeins und in denen des Lautes Uebereinſtimmendes, Gleichartiges iſt, worin die Lautbezeichnung ſich geltend machen könne. Zweitens iſt dann ge-

nauer zu ſehen, wie in der Sphäre der Lautbildung, im Lautka-nal dieſe Bedingungen realiſirt würden.

Was das Erſte betrifft, ſo liegt die allgemeine Grundbedingung derſelben in dem in unſerer Wiſſenſchaft überall bewährten univerſellen Factum, daß jede auszudrückende Empfindung, Wahrnehmung, Vorſtellung auch zugleich eine natürliche Production iſt und im Naturorganismus lebendig realiſirt wird; dieſen unmittelbaren, gegebenen Reflex der Empfindungen, Wahrnehmungen u. ſ. w. im natürlichen Selbſtgefühl und ſeiner Bewegung kann das höhere Selbſtgefühl durch den Reflex des Lautes ausdrücken: 1) weil der Laut unmittelbarer Reflex der Empfindung und des Selbſtgefühls bei Thieren und Menſchen iſt; 2) weil der articulirte Laut in ſeiner Wirklichkeit (d. h. indem er produzirt wird) ein quantitativ und qualitativ Beſtimmbares iſt, welches daher in dem Alles zuſammenfaſſenden Selbſtgefühl andere gegebene qualitative und quantitative Beſtimmtheiten in ſich aufnehmen kann; 3) der Laut wird durch beſtimmte Bewegungen verſchiedener Sprachorgane hervorgebracht: dieſe Bewegungen ſind willkürlich und können ſich mimiſch zu dem Gegenſtande hinwenden, oder von demſelben ab und zum Subject zurück, wie die jedes andern Bewegungsgliedes. Hierin liegt die Möglichkeit, daß die Lautbewegung gegebene Verhältniſſe, Richtungen der Bewegung, Thätigkeit u. ſ. w. unmittelbar nachbilden kann. Es iſt natürlich und klar, daß die angegebenen Wege der Lautbezeichnung nicht alle auf jedes Element des Bewußtſeins anwendbar ſind, ſondern jeder nur auf eine beſtimmte Sphäre derſelben. Dieſes haben wir genauer zu beſtimmen.

Was zuerſt den unmittelbaren Reflex der Empfindung im Laute betrifft, ſo iſt derſelbe auch nur auf die Gegenſätze der Empfindung und des Selbſtgefühls anwendbar und hat alſo zwar ein weitumfaſſendes, allein nicht begränztes, unbeſtimmtes Gebiet, denn auch die weitern Wahrnehmungen, Vorſtellungen tragen noch wohl oft dies Element der Empfindung in ſich, allein es wird durch die höhere, ſubſtantielle Poſitivität derſelben als ein untergeordnetes, verſchwindendes geſetzt. Im Gebiet der Empfindung nun wird die Harmonie und Disharmonie derſelben ſich auch in entſprechender Bewegung der vokaliſchen und conſonantiſchen Laute darſtellen, die Lebendigkeit der Empfindung in ſtärkern Lautbewegungen u. ſ. w., wie unten gezeigt werden ſoll.

Die ſubſtantielle, quantitative und qualitative Beſtimmbarkeit

des Lautes wird ihre beſtimmte Begränzung erſt erhalten durch die Gegenſätze der verſchiedenen Sinneswahrnehmungen und quantitativen Beſtimmungen. Hier finden wir die Gegenſätze der Ruhe und Bewegung, der ſtarken und leiſen Bewegung, des Erfüllten und Leeren, der Verknüpfung, Trennung u. ſ. w. Das Quantitative kann, eineſtheils durch die Bewegung der Stimme, ohne Unterſchied der einzelnen Elemente, dargeſtellt werden, z. B. die Ruhe durch Ruhen der Stimme im langen Vokal oder Diphtong. Die verſchiedenen Conſonanten aber tragen ſehr verſchiedene Quanta der Bewegung in ſich, wonach ſie zur Bezeichnung angewendet werden können. Ferner zeigt ſich das Quantitative des Lautes in der Art und Weiſe, wie die verſchiedenen Laute den Lautkanal, die Mundhöhle erfüllen; der verknüpfenden Bewegung der Anſchauung wird die einzelne Elemente verknüpfende Lautbewegung entſprechen. Die Beſtimmbarkeit des Lautes in dieſer und auch in der eben angegebenen mimiſchen Beziehung müſſen wir etwas genauer betrachten, ehe wir zur Darſtellung des Einzelnen übergehen.

Die Laute werden gewöhnlich nach den einzelnen Organen unterſchieden als Gaumen-, Zungen-, Lippenlaute u. ſ. w. Schon Joh. Müller zeigte in der Phyſiologie von phyſiologiſcher Seite, wie ungenau und unbeſtimmt hierbei die Production der Laute angegeben ſei, indem meiſtens mehrere Organe concurriren. Jedenfalls iſt dieſe Eintheilung nur ganz elementariſch und unvollkommen; ſie beſtimmt gar nichts über die Qualität des Lautes, denn dieſen wird ſich doch Niemand durch die Qualität des Organs beſtimmt denken wollen und außerdem gewährt ſie kein Princip für die Verknüpfung der Laute, worauf doch in der Betrachtung der wirklichen Worte Alles ankommt. So ſind z. B. p, w und m Lippenlaute, aber wie verſchieden ſind dieſelben unter ſich! wie verſchieden im An- und Auslaut! Wir müſſen alſo die Bewegung des einzelnen Lautes in ihrer Beziehung zum ganzen Lautkanal auffaſſen.

Das ſprachbildende Individuum ſteht durch die Lautbewegung in actueller Gemeinſchaft mit der Außenwelt; es bewegt ſich mit den Lautorganen, wie mit der Hand, willkürlich zum Objecte hin und zurück; auf jedem Punkte des Lautkanals kann die Lautbewegung anfangen und ſich willkürlich vor- und rückwärts (objectiv und reflexiv) wenden.

Aus dem Innern hervordringend iſt die Stimme ungetheilt,

daher ſelbſtlautend, vocaliſch; je näher ſie zur Außenwelt hervordringt, deſto mehr kann ſie durch die einzelnen Organe getheilt, modificirt werden; deſto mehrere und verſchiedene Geräuſche treten zur Stimme hinzu in den Conſonanten. Betrachten wir zuerſt die Vocale.

In allen Vocalen bleibt zwar der Laut ungetheilt, ungebrochen durch Geräuſch; dies hindert aber nicht, daß ſein ungetheilter Strom durch die verſchiedene Weite entweder des hintern Mundkanals oder der Mundöffnung modificirt wird. Dadurch entſtehen zweierlei Verſchiedenheiten: einerſeits wird er ein verſchiedener an Höhe und Tiefe, da er ja das Tonelement in ſich trägt, anderſeits erfüllt er auf ungleiche Weiſe den Mundkanal. In erſterer Beziehung wird er fähig, die Gegenſätze in der Lebendigkeit der Empfindung auszudrücken. Die lebhaftere ſtärkere Empfindung nämlich wird ſich auch in ſtärkerer Bewegung, Lautbewegung reflectiren; eine ſolche iſt der höhere Laut, das i (welches ſich in e abſchwächt) im Gegenſatz des u und o, aber auch noch das u im Gegenſatz des o; das a ſteht gleichgültig gegen dieſen Gegenſatz in der Mitte. In der zweiten Beziehung eignen ſich die verſchiedenen Vocale, die Gegenſätze des Vollen und Leeren, Stumpfen und Spitzen u. ſ. w., mit Einem Worte, quantitative Gegenſätze auszudrücken. Im a iſt der Mundkanal durch die Stimme univerſell und gleichmäßig erfüllt, daher iſt auch a in den Vocalen das allgemeinſte und indifferente Element; i und u bilden auch hier die Gegenſätze. Beim i iſt die Weite des Mundkanals am geringſten, beim u und o am größten (ſ. Müllers Phyſ. II. 231); i und u nähern ſich daher auch am meiſten den Conſonanten, welches ſich empiriſch darin zeigt, daß ſie bei der Ausſprache mit einigem Geräuſch verbunden ſind, und daß ſie in den Sprachen ſelbſt in die ſogenannten Halbvocale oder Halbconſonanten j und w übergehen. Im i iſt die Stimme am meiſten getheilt, gewiſſermaßen auf einen einzelnen Punkt hingewendet, daher bezeichnet es das Spitze, das Hervorzuhebende in den Demonſtrativen, in den Flexionen (ſ. unten); das u und o umgekehrt das Volle, Ungetheilte.

Gehen wir zu den Conſonanten über, ſo befinden wir uns im Gebiet der Gegenſätze. In den mehr nach Innen gewendeten Organen der Kehle, des Gaumens kann der Laut weniger modificirt werden, am meiſten durch die bewegliche Zunge und die der Außenwelt ganz zugewendete Lippe. Alle Conſonanten zeigen ſich ſehr

verſchieden, je nachdem ſie dem Stimmlaut vorangehen (wir nennen dies: im Anlaut ſtehen (oder ihm folgen), im Auslaut ſtehen). Im erſtern Falle beherrſcht er gewiſſermaßen den Stimmlaut, iſt ſelbſtſtändig, bricht mit einer gewiſſen Kraft hervor und was Joh. Müller (II. 232) mit Recht vorzugsweiſe dem k, g, t, d, p, b zuſchreibt, der strepitus explosivus, d. h. das durch plötzliche Veränderung der Stellung der Mundtheile hervorbrechende Geräuſch, dieſes kommt allen Conſonanten in der wirklichen Rede, mehr oder weniger, im Anlaut zu, aber die oben bezeichneten bilden allerdings die ſtarrſten, von der Stimme am meiſten abgezogenen Geräuſche, weshalb ſie die Grammatik auch als ſtumme (mutae) bezeichnete. Uebrigens muß noch bemerkt werden, daß alle Conſonanten im Anlaut am häufigſten und leichteſten ihre beſondere Bedeutung verlieren, als einzelnes Element des Wortkörpers, und daß daher zur beſondern Hervorhebung die Verknüpfung mit andern Conſonanten nothwendig wird.

Beginnt nun die Lautbewegung, von Innen nach Außen ſich wendend, mit dem explodirenden Kehl- und Gaumenbuchſtaben (mit anlautendem k, g, ch), ſo drückt ſich in derſelben die von Innen hervordringende ſelbſtſtändige Kraft, das Ungetheilte, Große, mit Einem Worte, Alles aus, was das Subject als bedeutend und aus ſich ſeiend denkt. An der Bezeichnung des Selbſtthätigen u. ſ. w. nehmen übrigens auch die andern Exploſiven in der Combination mit andern Conſonanten (beſonders r) Antheil. Stehen dagegen jene Kehllaute im Auslaut, d. h. kehrt die Lautbewegung nach Innen zurück, ſo ſymboliſirt ſie auch die nach Innen zurückkehrende Empfindung und Vorſtellung, z. B. das erſtere im Ach! der Trauer u. ſ. w., das letztere z. B. im erſten perſönlichen Pronomen (ich), welches faſt im ganzen Indiſch-Germaniſchen Sprachſtamm und auch in vielen andern Sprachen mit auslautendem k, g, ch ausgedrückt wird. Zur Bezeichnung von elementariſchen Gegenſätzen ſind dieſe Conſonanten aus dem oben angeführten Grunde am wenigſten tauglich. Daher kommen ſie auch in den Flexionsendungen nicht vor, wogegen ſie in den Adjectiv-Endungen — ig — ich u. ſ. w. auf die Subſtanz des Gegenſtandes lebendig zurückweiſen.

Gehen wir zur Mitte des Lautkanals fort, wo hauptſächlich die Zunge am feſten Wall der Zähne ſo beweglich und thätig iſt, ſo tritt uns hier ſogleich eine Mannigfaltigkeit von Lauten entgegen, während k, g, ch keine bedeutende Differenzen darbieten.

Zuerſt unterſcheiden wir diejenigen, welche durch verſchiedene Bewegungen und Stellungen der Zunge innerlich realiſirt werden, ohne ſich beſonders der Außenwelt zuzuwenden: r, l, s, n; das letztere jedoch führt ſchon zum, t, d über, welches ſich explodirend, beſtimmt nach Außen richtet, indem der Mund mehr ſich öffnet. Die Conſonanten der Bewegung, wie wir r, l, s nennen könnten, ſind wieder unter ſich ſehr verſchieden: beim r iſt die Zunge in ſtarker Bewegung, beim l in leiſer; daher ſymboliſirt jenes heftige Bewegungen und innere Affectionen, und das l iſt ſein Gegenſatz. Beim s bewegt ſich die ganze Zunge nicht, aber ſie hilft durch die Stellung ihrer Spitze an die Zahnreihe jene leiſe ziſchende Bewegung hervorbringen, welche in der Natur ſo häufig iſt, und die das s daher auch in der Sprache ſo häufig als Naturlaut darſtellen muß, was jedoch im Ganzen nur einen geringen Theil ſeiner Function ausmacht. Jenen Bewegungs-Conſonanten entgegengeſetzt verhalten ſich m, n und ng, bei welchen der Laut im Naſenkanal verhallt, endet. Sie eignen ſich daher auch am beſten zu Endlauten, indem ſie das Ende bezeichnen (beſonders das n), und als ſolche finden wir ſie denn auch beſonders in den antiken Sprachen faſt überall an den Verbal-Endungen, weniger verhältnißmäßig an den Subſtantiv-Endungen, weil die Vorſtellung des Endes doch hauptſächlich an den Thätigkeitsbegriff des Verbums ſich knüpft. Anderſeits treten m und n im Gegenſatz zum s, sch. Beim m und n (im Auslaut) verhallt der Laut ungetheilt; ferner bewegen ſich die Lippen zuſammen; auch verknüpfen ſie ſich leicht mit andern: daher drücken ſie das Zuſammen, die Einigung aus, beſonders das m, das n in Verbindung mit andern, beſonders d, womit es ſich ſo leicht verknüpft, z. B. binden. Dagegen wird durch die beſondere Stellung der Spitze der Zunge in s der Laut am meiſten getheilt, daher ſymboliſirt das s, das Einzelne, Abgeſonderte, z. B. vor allem den ſelbſtſtändigen Gegenſtand im Nominativus Singul. Masc., wo ſeine Stellung allgemein und entſchieden iſt (ſ. Bopps allgemeine Grammatik), im Gegenſatz des allgemeinen n des Neutrums, welches letztere urſprünglich unlebendige, weniger ſelbſtſtändige und weniger geſonderte Gegenſtände bezeichnet. Im sch iſt die Sonderung noch entſchiedener, die Mundhöhle ſpaltet ſich gewiſſermaßen, weshalb es die Scheidung, Spaltung u. ſ. w. noch beſtimmter darſtellt; eben ſo in Combinationen des s mit andern ſeiner Natur entgegengeſetzten Conſonanten. Mit dem ebenfalls der Zunge angehörigen d, t

verknüpft es ſich leichter, und da im letztern der Laut etwas Feſtes, Unbewegliches gewinnt, ſo bezeichnet das st den Uebergang von Bewegung zur Ruhe. In der Interjection st! tritt dies am beſtimmteſten hervor: der Ruhe gebietende produzirt im s ein kleines Geräuſch und hemmt daſſelbe plötzlich im demonſtrativen t: ſo ſollen es die Andern mit ihrer Thätigkeit auch machen. Das st hat dieſe bezeichnete Bedeutung entſchieden im ganzen Indo-Germaniſchen Sprachſtamm in den Verbis: stare, ἵστημι u. ſ. w. in unzähligen Formen. Das Genauere über Verknüpfung und Trennung werden wir unten nachholen. Das t, d wendet ſich beſtimmt zum Gegenſtand hin: daher bezeichnet es die Richtung zum Gegenſtand, und zwar ſowohl die reale (z. B. ad, zu) als die innerlich geſetzte z. B. das Hinweiſen auf den Gegenſtand im Pronomen: du, in den Demonstrativis, in den Verben von dieſer objectiven Bedeutung, z. B. in dare, δίδωμι, δείκνυμι, zeigen.

Mit dem d gelangen wir zum äußerſten Ende des Lautkanals, wo der Laut am meiſten der willkürlichen Geſtaltung unterworfen erſcheint; dieſer Sphäre, welcher ſich n und d nähern, gehören entſchieden p, b, f, w, m an. Im Gegenſatz zum d ſtößt das explodirende p, b, f den Gegenſtand ab (z. B. in den Interjectionen pa! pfui, das letztere wegen der Endung beſtimmter auf den Gegenſtand hinweiſend); es bezeichnet deshalb die Richtung vom Subject abwärts, z. B. ab, ἀπό u. ſ. w. Im f und w tritt entſchiedener die Trennung hervor, im Gegenſatz gegen das verknüpfende m. Im w und m zeigt ſich im Gegenſatz gegen die übrigen eine leiſe Lautbewegung, daher es auch leiſe Bewegung u. dgl. ſymboliſirt.

An allen dieſen conſonantiſchen Gegenſätzen nimmt keinen beſtimmten Antheil das h, welches als leiſer Hauch mit dem Stimmlaut ungetheilt den Mundkanal durchzieht. Daher bezeichnet es auch am wenigſten etwas Beſtimmtes. Am häufigſten vielleicht möchte es der unbeſtimmtern Demonſtration und dem Begriff des Verhüllens dienen.

Ehe wir dazu übergehen, die bezeichneten Bedeutungen in einer kurzen ſpeciellen Ueberſicht nachzuweiſen, wird es nöthig ſein, noch Einiges über die Anwendbarkeit derſelben auf die Wortforſchung zu erinnern.

Aufs Entſchiedenſte geht aus dem Dargelegten hervor, daß an eine abſtracte allgemeine Urbedeutung eines einzelnen Buchſtabens nicht zu denken iſt, denn daſſelbe Lautelement muß in ver-

ſchiedener Verknüpfung mit andern Verſchiedenes ausdrücken. Wir dürfen alſo nur behaupten, daß dieſem oder jenem Laute in einer beſtimmten Sphäre der Bezeichnung und in Verbindung mit andern dieſe Bedeutung zukomme. Ferner müſſen wir uns mit unſerer Forſchung zunächſt auf den Indo-Germaniſchen Sprachſtamm beſchränken, in welchem die Lautbezeichnung am vollkommſten ſich ausgebildet hat, (ſ. Humboldt); und auch im Kreiſe dieſes Sprachſtamms wird jede Sprache wieder ihre Eigenthümlichkeiten im Gebrauch der einzelnen Elemente haben. Beiläufig bemerkt, wird dieſe Forſchung, je weiter ſie dringt, die Hypotheſe von einer gemeinſchaftlichen Urſprache dieſes Sprachſtamms, welche in Beziehung auf die auffallenden Uebereinſtimmungen entſtanden iſt, unnöthig machen.

Sehen wir auf die bezeichneten Principien der Laut- und Wortbildung zurück, ſo zeigen ſie ſich im Weſentlichen von zweierlei Art: einestheils reflectirte ſich unmittelbar und ſubſtantiell die Empfindung in der entſprechenden Bewegung, oder die in der Anſchauung geſetzte ſubſtantielle Bewegung, Thätigkeit reflectirte ſich ſubſtantiell an den einzelnen Lauten und ihren Verknüpfungen. Hierin haben wir gewiſſermaßen ein phyſiognomiſches Princip, denn auch in der Phyſiognomie (im weitern Sinne) ſehen wir die geiſtige Lebendigkeit unmittelbar die Subſtanz der Organe beleben zur Fülle der äußern Formen und zur Lebendigkeit der Bewegung, oder die verminderte Lebendigkeit ließ dieſelbe erſtarren zu dünnen, magern, eingefallenen Formen und in ſchlaffer chaotiſcher Bewegung: daſſelbe Geſetz ſpricht ſich auch in der Bildung des articulirten Lautes, in der Wortbildung aus, und in der φύσις der Lautgeſtaltung haben wir, im Zuſammenhang mit dem Ganzen, die γνῶσις, Anſchauung des zu Grunde liegenden Geiſtigen. Anderſeits aber hat ſich in der Bezeichnung der Richtungen gezeigt, daß wir im Sprechen bedeutende Mimiker ſind. Wie in den gewöhnlichen mimiſchen Bewegungen unmittelbar und unwillkürlich das Selbſtgefühl ſich darſtellt, ſo auch in einer großen Sphäre der Lautbewegungen. Wie z. B. der Bejahende mit der Kopfbewegung ſich zuneigt und der Verneinende ſchüttelt oder ſich abwendet: ſo auch in der Sprache. Im »Ja! Hier!« dringt die Stimme ſich zuneigend von Innen zu dem Mitunterredenden; im Nein! dagegen explosiv abſchneidend von Außen nach Innen ſich abneigend. Beide Principien, das phyſiognomiſche und mimiſche dürfen wir auch hier nicht trennen. Die Mimik iſt auch hier ein weſentlicher Theil

der Phyſiognomie, und dieſe iſt die ſubſtantiell oder plaſtiſch gewordene mimiſche Bewegung.

Wie es ſich aber auf dem Gebiet der Phyſiognomie als unmöglich zeigte, die Beſtimmtheit der plaſtiſchen, gegebenen Formen ſtets aus einem beſtimmten innern Princip zu erklären, weil dieſelben Formen aus ſehr verſchiedenen Urſachen entſtehen können, ſo iſt es auch in der Sprache, denn die bezeichneten phyſiognomiſchen und mimiſchen Geſetze dürfen wir uns keineswegs als allein herrſchend in der Sprache denken; es treten hierzu noch zwei andere, die ebenfalls in der Ausbildung der Sprache eine große Wirkſamkeit ausüben: das eine phonetiſche, in der Verknüpfung der Laute liegend, das andere in der die Bedeutſamkeit beſtimmenden Reflexion.

Was das erſte betrifft, ſo dürfen wir nicht vergeſſen, daß das geiſtige, bezeichnende Selbſtgefühl unmittelbar mit dem natürlichen geeinigt iſt, was hauptſächlich durch Luſt und Unluſt beſtimmt wird. Das ſprachbildende Selbſtgefühl ſtrebt alſo auch unwillkürlich nach leichten, bequemen Lautverknüpfungen; es iſt zu träge, um, der charakteriſtiſchen Bezeichnung zu Gefallen, ſchwere, mühſame Lautverbindungen zu produziren und formt deshalb das Unbequeme um (vgl. Humboldt a. a. O. S. 73). Dieſes Geſetz wird in der weitern Entwicklung dem höhern Selbſtgefühl und der Schönheit dienſtbar, ſo daß es nicht nur die Härten vermeidet, ſondern auch nach Wohllaut ſtrebt (das euphoniſche Geſetz); denn wie die Seele im Auge nach der Totalität und Harmonie der Farben ſtrebt, ſo hier nach der Totalität und Harmonie der Laute, worauf wir unten zurückkommen werden.

Wenn nun hierdurch ſchon die Laute ihre ſymboliſche Regelmäßigkeit verlieren, ſo wird dies in der weitern Ausbildung noch mehr geſchehen. Denn nicht alle Worte werden ſo aus der vollen Kraft des Selbſtgefühls heraus gebildet, ſondern zugleich oder vorzugsweiſe an einzelne vorhandene Worte und Lautbezeichnungen angeknüpft, und hierdurch ergiebt ſich als zweite Beſchränkung die von Humboldt S. 79 bereits angedeutete »Bezeichnung durch »Lautähnlichkeit nach der Verwandtſchaft der zu bezeichnenden Be»griffe. Wörter, deren Bedeutungen einander nahe liegen, erhal»ten gleichfalls ähnliche Laute; es wird aber nicht auf den in die»ſen Lauten ſelbſt liegenden Charakter geſehen.«

Da nun alle dieſe verſchiedenen Geſetze in der Bildung eines Wortes concurriren können, ſo iſt hieraus klar, daß die Forſchung

auf dieſem Gebiete mit großer Vorſicht verfahren muß und von allen Seiten Umſicht und Sachkenntniß erfordert, um nur die Thatſachen richtig beobachten zu können. Wir beſchränken uns in der folgenden ſpeciellen Ueberſicht auf das Allgemeinſte, mehr um das Dargelegte zu verdeutlichen, als um es zu beweiſen, was vollſtändig nur in einer größern Monographie geſchehen kann.

β. Kurze Ueberſicht der wichtigſten elementariſchen Formen der Lautbezeichnung.

A. Unmittelbarer Ausdruck der Empfindung im Sprachlaut.

Hauptgeſetz iſt, daß das lebendiger Empfundene auch in lebendigern Lautbewegungen, alſo in höhern Stimmlauten (i im Gegenſatz des e, u im Ggſ. von o), und in ſtärkern conſonantiſchen Bewegungen ſich darſtellt. Die Thatſachen der Sprachen belegen dies Geſetz ſowohl univerſell, als im Beſondern. Was das Erſtere betrifft, ſo zeigen ſich Sprachen, in denen die lebendige Empfindung vorherrſcht, verhältnißmäßig reicher an Vocalen, als die, worin dieſe der Reflexion weicht. In dieſem Verhältniß zu einander ſtehen: die Sprachen des Südens zu denen des Nordens oder der rauhen Bergbewohner, z. B. die romaniſchen zu den germaniſchen und dieſe wieder zu den ſlaviſchen; ferner verhalten ſich ſo die Volksſprachen zu den gelehrten oder gebildeten Sprachen, z. B. die italieniſche Volksſprache zum Latein, das Prakrit zum Sanskrit u. ſ. w. und endlich die jugendliche Volksſprache zu der ausgebildeten; man vergleiche das Althochdeutſche des neunten Jahrhunderts mit dem Mittelhochdeutſchen des zwölften und dieſes wiederum mit dem Neudeutſchen. Wie ſich im Germaniſchen das i und auch das weniger lebendige a zu e abſchwächt und das u in o, iſt bei Grimm in der Lautlehre nachzuſehen.

Im Beſondern erſtreckt ſich dieſer Gegenſatz ſehr weit, nur läßt er ſich bei der in der Sprache herrſchenden Metamorphoſe der Formen nicht überall ſo beſtimmt nachweiſen. Man vergleiche die Ausdrücke für Feuer: πῦρ, αἴγλη, S. prûscha (ulkâ Flamme), lat. ignis, litth. ugnis (S. agnis) und die für Licht: lux, lueur, light, φέγγος, S. twisa, das deutſche: schin, glinten, glizen, glimmen, flimmern, mit denen die Dunkelheit bezeichnen σκότος, Schatten, schummer, dämmerung, Sanskr. tamâ = Dunkelheit, tenebrae. Ferner weiß, hell im Ggſ. zu ſchwarz, dunkel. Die Wörter finster, ahd. finstar, thimster, engl. dim ſcheinen gegen unſere Regel zu ſein, aber n und m ſymboliſiren

ſehr natürlich das Verſchwindende (ſ. oben), alſo auch das Ungewiſſe, Dunkle, z. B.: dunst, litth. dumas, Sansk. dhûmas, fumus oder νέφος, nuage, vergl. das deutſche nebel, ruſſ. nebo, Celt. niwl, Sanskr. nabhas u. ſ. w.

Die Gegenſätze für das Gemeingefühl geben ſich mehr in conſonantiſchen Lautbewegungen kund. Man wird leicht die leiſere, mehr harmoniſche Lautbewegung von der entgegengeſetzten unterſcheiden in: weich, welk, mild, hold, im Gegſ. zu hart, herb, starr; mollis — durus, μαλός, μαλακός — στερεός (ſtarr), oder ἡδύς, suavis, dulcis, süss, μέλι (Honig) zu ahd. sūr (ſauer), πικρός, bitter, acer, acerbus, ὀξύς, scharf, grell. So werden auch im ganzen Sprachſtamm die lebendigen Farben: roth, grün (weniger gelb) durch das grelle r bezeichnet, z. B. ἐρυθρός, russus, rutilus, S. ruktas, rouge u. ſ. w.; grün, ahd. gruan, lat. viridis hängt mit Verben zuſammen, welche Wachſen bedeuten, alſo ebenfalls Lebendiges bezeichnen. Dagegen die ſchwächern Farben in: blass, blau (πολιός) blond, bleich. Das bl bezeichnet überhaupt etwas Abgeſtumpftes, Schwaches (vielleicht weil es das explodirende b in der ſchwachen Bewegung des l ſich abſchwächen läßt, z. B.: Blei, blint, engl. blunt, βλάξ (ſchlaff), blöde, vgl. lat. balbus ſtammelnd, blaesus lispelnd, πλατύς platt u. ſ. w.

B. Subſtantielle und quantitative Gegenſätze.

Unterſcheiden wir folgende Gruppen von Gegenſätzen: 1) den der Ruhe und der ſtarken und leiſen Bewegung; 2) den des Erfüllten, Großen und des Leeren, Geringen u. ſ. w.; 3) den der Vereinigung und der Trennung, des Zerreißens u. ſ. w.

1. Ruhe, ſtarke und ſchwache Bewegung.

Ruhe wird bezeichnet durch lange Vocale, Diphtonge, das verhallende m und n; ſtarke Bewegung hauptſächlich in r, t, aber auch in Verdoppelung und Verknüpfung von andern Conſonanten; ſchwache in l, ṣ, m. Wir wählen hauptſächlich Sanskritiſche und Griechiſche Beiſpiele, weil die lateiniſchen und deutſchen theils nebenbei vorkommen, theils leichter für Jeden zugänglich ſind.

Ruhe: Sanskr. drâi, ruhen, ſchlafen, sai ermüden, aufhören, stâi einſchließen, sam ruhen, man = μίμνω, dam beruhi-

gen δαμάω. Im Griechiſchen: κεῖμαι, κοιμάω (liegen), ἰαύω, ναίω, εὐνή, παύω, ἵζω.

Starke Bewegung in: αἴσσω, ἀθύσσω, ῥίπτω, θρώσκω, ὀρχέω, ἀράσσω, κρούω, παίω, πάλλω, βάλλω, in πρίω, τιτράω, τιτρώσκω, ὀρούω, στείρω, τρύω, τρύχω, πέρθω. Sanskr. in: ghurn, bram, umher ſchwärmen, tund (τύπτω, tundo), ſtoße, pidsch ſchlage, dru = διδράσκω, nrit tanze. Geiſtig ſtar Bewegung in: tschartsch = terrere, tardsch drohen, krudh verwünſchen; auch im Griechiſchen ὀργή, θαῤῥος.

Leiſe Bewegung in: wā, dhmā=flare, widsch=spirare (de vento), swas athmen ind, plu=fluere, vam=lat. vomere, swid ſchweißen, ſchmelzen, smi lächeln, γελάω, μειδιάω, la, las, lad=genießen, ſpielen, li ſchmelzen, lih lecken, λείχω, lat. voluptate frui. Im Griechiſchen λαλέω, φλέω, φλύω, ſchwatze, λείβω, ἄημι, βδέω im Ggſ. von πέρδω, μάω, σμάω u. ſ. w.

2. Das Volle und Leere, Große und Kleine.

Vom Gegenſatz des i (e) und o (u) ſiehe oben. Außerdem verknüpfte Vocale und Conſonanten im Gegenſatz gegen kurze, dünne Laute; vor Allem dient zur Bezeichnung des Vollen das explodirende, mit vollem Munde ausgeſprochene p, z. B. παχύς, πᾶς, πολλός (πολύς), πλέος, kauſativ πίμπλημι, πίων fett, feiſt, πυκνός im Ggſ. von μείων, μανός locker, ſchwammicht, λιτός (ahd. lit.) στενός, κενός, enge, angustus, ἄγχι, ἐγγύς, Sanskr. angas, wo der Laut im Naſenkanal verengt wird und verhallt: ferner Sanskr. prithu = breit, εὐρύς, fanz. large; ferner μῆκος Länge, κοῖλος hohl, im Ggſ. von κόλος verſtümmelt, jedoch κόλπος Bauſch, Buſen; ferner Sanskr. sphîtas ſchwellend, δασύς densus dicht, rauch im Ggſ. von ψιλός kahl, dünn, tenuis; ferner die deutſchen: ahd. stiur, gross, stolz, derb, feist, plump, prall, kraus, schwanger, ganz (cunctus). Hierher gehören ſo viele Subſtantiva, die ein Gefäß, oder ſonſt etwas Umfaſſendes, eine Maſſe bezeichnen, z. B. Kump (κύμβη) Kufe, κορμός = Klotz, Block, βῶλος Klumpen, Bauch, alvus Schooß, οὖθαρ Euter, στῆθος, Sanskr. stānas Bruſt; ferner Raum, Dauer, Haus, Haufen ὄχλος, εἰλύς Schlamm u. ſ. w. Man vergleiche hiermit die Bezeichnung der ſpitzen Gegenſtände (spitz im Ggſ. von stumpf ἀμβλύς): pinsel, pint, pieke, gries, griebe, kies, stippen, kippen u. ſ. w. Das Spitze wird im Deutſchen häufig durch den Stoß des ver-

doppelten k dargeſtellt, z. B. Ecke (ἀκή), Hacke, Hecke, Höcker, Buckel, zwicken, zwacken, Fleck u. ſ. w.

8. Verknüpfung und Sonderung.

Dieſer Gegenſatz ſchließt ſich an den vorigen an; nur die Sonderung tritt poſitiv hervor. Ueber m und s ſ. oben. Auch p, das in der Mitte des Worts ſeine abſtoßende Kraft verliert, kommt zuweilen vor, jedoch meiſtens verbunden mit andern Conſonanten, wenn es Verknüpfung bezeichnen ſoll; überhaupt treten für dieſes Verhältniß mannigfache Verknüpfungen ein. Zunächſt finden wir den erſtern Begriff bezeichnet in den Partikeln: Sanskr. amâ, saman = ἅμα ὁμοῦ, Goth. sama, lat. simul; ferner in ἀμφί, Lat. amb —, Deutſch: umb, um, Lat. cum, Goth. mith, Sanskr. mithas = ensemble, madhya, Mitte, μέσος, medius. Ferner: sammeln, manch, menge, mischen, maischen, wimmeln, immer (semper), kommen, leim, klammer. Das Vereinigen mit einem Vorhandenen erfordert eine beſtimmtere Verknüpfung, z. B. heften, (ἅπτω), stopfen, pfropfen, impfen, flechten (πλέκω), ῥάπτω, γόμφος = Pflock; mit einem weichern Stoff: ahd. smitan, beſchmeißen, σμάω, ahd. smero = adeps, Schmier; altn. svipa = involvere.

Was die Sonderung betrifft, ſo bleibt es natürlich in Bezeichnung des poſitiven Zerreißens, Spaltens u. ſ. w. nicht bei dem einfachen s, was ſich in den Partikeln se—, sed, sine, Franz. sans, ἐξ, ἐκ, aus, sonder, solus u. ſ. w. findet. Es treten mannigfache Häufungen von Conſonanten ein, beſonders der Exploſiven t, k mit sch, worin der Laut gewiſſermaßen zugleich nach 2 Seiten gerichtet wird; beſonders iſt das tsch, dsch u. ſ. w. eine recht charakteriſtiſch mimiſche Bezeichnung der Trennung, nämlich als Uebergang aus dem feſten t, d in das aufgelöſte sch oder bewegliche r. Jede Sprache faſt iſt reich an ſolchen Bezeichnungen. Sanskr. stri, zerſtreuen = sternere, dispergere, witsch = separare. Weniger ſtark iſt widh, wiadh = distinguere, ſtärker ritsch = disjungere und mutsch, lyadsch, hridsch, vridsch = verlaſſen. Noch beſtimmter im Anlaut: kschi, dwisch = ſchneiden, secare, kschan = verwunden. Für den Begriff des Zerbrechens, rumpere, Franz. rompre, im Sk. bandsch, tschap, kschud, pisch, krit (κρίνω, κρούω), fr. écraser das Zerreißen (ῥάσσω) in sfut, sfurdsch, tschnid, lup, krisch, sri; Spalten (κεάζω, σχίζω) in tschat, trut, krid, blid, kschur,

tschudhr. Eine ſolche Theilung des Lautes tritt auch ein, wenn eine ſich umbiegende Bewegung bezeichnet werden ſoll, z. B. Queer, Sanskr. hvri und dhvri = krümmen; κάμπτω, biege u. ſ. w.

C. Verhältnißbeſtimmung der Richtungen und Thätigkeiten.

Wir unterſcheiden zuerſt die ſubjective Richtung der Selbſtthätigkeit, Manifeſtation im Gegenſatz zur Schwäche, Verhüllung, hierauf die Richtungen des Abwärts und Hinzu und die reflexive Richtung. Zuletzt Einiges über diejenigen Verhältnißbeſtimmungen am Gegebenen, welche durch Flexionen bezeichnet werden.

1. Kraft und Schwäche, Verhüllung.

Von den Gaumenlauten zur Bezeichnung des erſtern Begriffes iſt oben bereits die Rede geweſen. Beiſpiele ſind nicht ſelten. Das Althochd. chraft (κῦρος, κοίρανος, κράτος, robur), kunnen = können (γεννάω, gigno); quick (lebendig), was noch in unſerm keck ſich erhalten hat; tar, arpaldên (τλῆναι, tolerare, θάῤῥος) = audeo; keist, Geiſt; kiusan = eligere; gripan, greifen, grapſen, κάπτω, gierig verſchlucken; geta = assequi, kriegen; ferner gar, gern, Gier, kern, kerl, die verſtärkende Part. ge—. Hierher gehört die Erſcheinung, daß in den Interrogativen unſers Sprachſtamms der Gaumenlaut herrſchend iſt, vgl. Grimms deutſche Gr. III. Anf. Die Frage dringt lebendig aus dem Innern hervor, in ihr iſt das Subject vorzugsweiſe ſelbſtthätig, daher k, g, qu hier eben ſo natürlich, wie in den Demonst. das t, d. Uebrigens treten zur Bezeichnung der Selbſtthätigkeit auch andere Explosiven beſonders mit r zuſammen, immer aber iſt es eine volle lebendige Lautbewegung, wodurch die Selbſtthätigkeit bezeichnet wird, z. B. ποιέω, πράσσω, δράω, ῥέζω, ἔρδω, ἔργω, καίνυμαι, κραίνω (vgl. Sanskr. kri, thun), κτάομαι, κτίζω, τίκτω, ἄργω (Sanskr. arh), ἰσχυρός.

Die Schwäche reflectirt ſich in kurzen Vocalen und ſchwachen Conſonanten l, s, w, ch, die Verhüllung in dem leiſen, aus dem Innern ſchleichenden h, das Ende im verhallenden m, n, z. B. ahd. lam, allem, wan = debilis, leskan = exstinguere, lâri = vacuus; weich, schal, mager; ahd. suinan = evanescere, suikan, ſwich, swîgen = tacere. Verhüllen in ahd. helan (Sanskr. hul), holôn = fraudare, himan = tegere, wovon Hemd, Himmel; huizan, delhen = celare; agſ. hlidan = tegere; altſchw. hua, hya = tegere; ahd. lihhizan

= simulare; schleichen. Das Ende hauptſächlich in den Endungen der antiken Sprachen, was wir genauer hier nicht verfolgen können.

2. Gegenſatz der Richtungen.

Hier werden wir uns hauptſächlich an die Partikeln halten müſſen, in denen die Richtung am beſtimmteſten bezeichnet wird. Das abſtoßende p hat ſich am meiſten in den Griechiſchen Partikeln ausgebreitet; freilich erklärt dieſes einzelne Element nicht die Poſitivität der Partikeln ſelbſt. An ἀπό (ab, Engl. of) ſchließt ſich ἄψ, ὑπό, sub, Goth. up, auf; ὕπερ, super, Goth. ufar, über; πρό, πρίν, πρόσω, παρά bezeichnen die Richtung vom Gegenſtand abwärts; eben ſo: prae, pro, per, post, pone; Sanskr. pra = vor, parā, jenſeits, puras, früher; Part. wi— der lateiniſchen Partikel se— entſprechend. Aber auch in Verben finden wir die Richtung abwärts bezeichnet, z. B. Sanskr. kschap, kschiup, wip = abjicere, πέμπω, βάλλω, ἰάπτω, werfen; πτύω, ausſpeien, πίπτω, fallen, ἕπομαι (ἐπι), folgen, fugere, fliehen u. ſ. w.

Die Richtung des Hinzubewegens in: ad, zu, S. adha, Goth. wairths, unſer —wärts, z. B. heimwärts (vgl. lat. verto, versus); hierher gehören noch die Partikeln: nieder, διά, durch, trans. In den Verben iſt es ſchwer, dies Element mit Sicherheit zu erkennen; zufällig iſt es aber wohl nicht, daß ſo viele Verben, die eine reale oder geiſtige Richtung zum Gegenſtand hin bedeuten, mit t, d an- oder auslauten, z. B. ἰθύς, Andringen; δίω, διδράσκω, τρέχω, Sanskr. tri = transgredi; tschud = mittere; tund, τύπτω, lat. tundo; ὠθέω, ſtoße; ferner ardh = petere, gridh = desiderare, ἔλδομαι; ferner duco, dico, tendo (τείνω); niti, ſich ſtützen, ſtemmen, δείκνυμι.

Die reflexive Richtung finden wir ſeltener in beſondern Partikeln, z. B. zurück, sich u. ſ. w. Oft wird eine Sylbe oder ein einzelner Conſonant derſelben wiederholt; der Laut läuft in ſich ſelbſt zurück, z. B. sese, selbst, gegen, circum. Das Sichzurückziehen des Lautes nach Innen durch den auslautenden Gaumenlaut (ch, g) finden wir in den Verben, die eine ſolche Leidenſchaft bezeichnen: ſo z. B. vor Allen die scham (αἰσχύνω), ahd. scuhan = expavescere, Sanskr. hri, ladsch, pudsch, badsch = pudere; bhi, bhēsch, sank, widsch = trepidare, Griech. στύζω, ἔστυγον (ſcheue), ἄχθομαι, ἔχθομαι, εὔχομαι.

Eine reflexive Bedeutung ſcheint auch in den Begriffen des Erwerbens, Zuſichziehens zu ſein, z. B. ἕλκω, δέχομαι, allicere, loecken, Sanskr. ardsch = labore acquirere, κτάομαι.

3. Verhältnißbeſtimmung von Flexionen.

In neuerer Zeit hat man dieſelbe analytiſch, anatomiſch aus andern Formen zuſammenſetzen wollen, die Caſus z. B. aus Pronominal-Stämmen (Bopp) oder aus Partikeln (Pott) — eine Erklärungsweiſe, die ſich auf allen Seiten ins Ungewiſſe, Hypothetiſche verliert. Für das s, m und n des Nominativs haben wir oben bereits eine Erklärung gefunden, ohne mit Bopp auf das Pronomen zurückzugehen, welches vielmehr ganz denſelben Urſprung hat: ohnedies kann Bopp für m und n keinen Pronominalſtamm angeben (ſ. Bopps vergl. Gr. S. 184). Das charakteriſtiſche i des Lokativs iſt aus der angegebenen demonſtrativen Bedeutung des i erklärlich. Der Genitiv und Dativ dagegen drücken nicht eine unmittelbare Hinweiſung auf den Gegenſtand aus, ſondern nur ein mittelbares Hervorheben deſſelben als eines ſolchen, welchem das Subject oder ſeine Thätigkeit ſubordinirt (Genitiv) oder koordinirt (Dativ) geſetzt werden (ſ. meine Inaugural-Diſſertation über die Caſus). Da alſo im letztern Caſus das Object dem Subject geſonderter gegenüber ſteht, ſo bedurfte derſelbe auch einer ſtärkern Bezeichnung: der Dativ wird im Sing. durch einen Doppel-Vocal ausgezeichnet oder wenigſtens durch einen langen Vocal, wo der Genitiv einen kurzen hat; die Stimme ruht hier, um den Nachdruck zu bezeichnen. Im Genitiv tritt das Object nicht ſo beſtimmt dem Subject gegenüber, daher bleibt hier das objectivirende s, es tritt aber auch noch ein Vokal zum Stamm, der jedoch nicht ſo entſchieden, wie beim Dativ, das hervorhebende i iſt. Auch im Pluralis bleibt der Dativ beſtimmter und lebendiger durch ſein is, αις, οις, σι, ibus, als der Genitiv in âm, ôn, orum, zum dumpfen verhallenden m, n herabſinkend, welche beide Endungslaute beim Accuſativus an ihrer Stelle ſind, weil ſie dort das Endziel der Thätigkeit bezeichnen.

Auch die Verbal-Flexionen ſucht man analytiſch aus dem Hülfszeitworte zu erklären und für die ſpätern Formen, wo die Sprache mehr reflectirend zuſammenſetzt, iſt dies richtig, nicht aber für die primitiven. Noch unſtatthafter iſt es, mit Bopp das Augment des Griechiſchen und Sanskrit aus dem α privativum zu erklären. Negation des Gegenwärtigen iſt noch nicht Vergangenheit;

auch zu viel grammatiſche Gründe hat dieſe Erklärung gegen ſich. Betrachten wir die Zeitformen in ihrer natürlichen Beziehung auf das Selbſtgefühl, ſo wird ſich uns eine natürliche Erklärung ergeben. Das Präſens ſtellt die vollſte Form dar, weil das Selbſtgefühl am lebhafteſten vom Gegenwärtigen ergriffen iſt im Ggſ. gegen den unbeſtimmten Aoriſt als die einfachſte Form. Wegen dieſer Einfachheit iſt aber nicht anzunehmen, daß das Präteritum früher exiſtirt habe als das Präſens; es iſt kein Grund vorhanden, warum ſolche *elementariſche* Formen anfangs einfacher ſein ſollten als ſpäter. Im Präteritum fällt der Nachdruck rückwärts, gewiſſermaßen vor die gegenwärtige Handlung, daher hier eine anlautende Verſtärkung des Stamms durch Augment oder Reduplikation. Die in frühern Zeiten herrſchende Reduplikation iſt eine unbehülfliche Ausdrucksweiſe: ſie will gewiſſermaßen die vergangene Handlung rückwärts noch einmal wiederholen *vor* der wirklichen Handlung, daher wiederholt ſie die erſte Sylbe des Stammes. So auch, um die Erinnerung auszudrücken: μιμνήσκω, memini ein Zweimalſetzen deſſelben (μεριμνάω). Später bildete ſich als Anlaut vor oder jenſeits der Handlung das ſogenannte Augment, wozu a (im Sk.), ε im Griech. gewählt wurden, als allgemeine Laute, die nichts beſonderes bezeichnen. Mit dem Futurum verhält es ſich umgekehrt. Wer denkt, er werde oder will etwas thun, eilt auch im Ausdruck unwillkürlich weiter. Daher findet ſich hier nicht nur kein Augment, ſondern, wo eine urſprüngliche, ſynthetiſche Bildung Statt findet, da wird die Stammſylbe verkürzt, z. B. die ältere griechiſche Form des Futurs und auch ſpäter noch in ſehr vielen Fällen (ſ. Buttmann 95, 4, 5). Damit ſtimmt überein die Kürze der Bezeichnungen, worin die Anſchauung auf die Zukunft loseilt, z. B. ἄγε, φέρε, ἴθι, ἐθέλω im Ggſ. des βούλομαι, welches das Subjective hervorhebt (vgl. Buttmann's Lex. I. 11). Auch die Desiderativa gehören hierher. Doch wir müſſen abbrechen, um zu dem Laufe unſerer Betrachtung zurückzukehren.

B. Subſtantielle Darſtellung des höhern Selbſtgefühls.

Wir haben bis jetzt die einzelnen Elemente verfolgt, in denen das Selbſt unwillkürlich und unmittelbar ſich darſtellt. Dabei kann es aber unmöglich ſtehen bleiben. Auch in ſeiner höhern Entwicklung will es ſich ſelbſt offenbaren und darſtellen, und dies kann nur in und über den ſchon gebildeten Elementen und den gegebenen weltlichen Gegenſtänden geſchehen, indem es dieſelben

ſich aneignet und zu einem Ganzen harmoniſch vereinigt. Hierbei müſſen wir wiederum eine zwiefache Richtung unterſcheiden, die ſubjective, auf die Selbſtbefriedigung gerichtete und die objective in Beziehung auf die Gemeinſchaft. Einestheils nämlich iſt das Selbſtgefühl (nur dunkel bewußt) darauf gerichtet, ſich am Gegenſtändlichen auszudrücken, ſich darin zu befriedigen, indem es ein Ganzes ſchaut oder bildet, z. B. in den Farben, Tönen, Sprachelementen. Es iſt hierbei in ſich ſelbſt oder in dem Gegenſtande verloren, ohne Beziehung auf die übrige Welt; es gehört hierzu der ganze Umfang deſſen, was wir unter dem Begriff des Spieles im weiteſten Sinne begreifen. Das Selbſt hat aber auch das Bedürfniß ſich für Andere, für die Gemeinſchaft in beſtimmten Beziehungen hinzuſtellen. Sprache und Schrift reichen hierzu nicht aus, weil die Selbſtdarſtellung univerſell, objectiv, anſchaulich und daurend ſein muß, um in der Gemeinſchaft zu gelten. Nach dieſer objectiven Seite alſo greiſt das Selbſt über ſich und die vorhandenen Elemente in die Welt hinaus; es macht die Gegenſtände, Thätigkeiten zu ſeinen Organen, d. h. es macht ſie zu Zeichen, Symbolen und ſymboliſchen Handlungen. Selbſt in Beziehung auf die Gottheit tritt die Nothwendigkeit ſolcher ſymboliſchen Handlungen ein. Beide Richtungen ſind dem Menſchen beſonders dem jugendlichen und Naturmenſchen durchaus natürlich und nothwendig; wer dieſelben nicht beachtet, dem muß Vieles im menſchlichen Leben unklar und verkehrt erſcheinen, was in der menſchlichen Natur ſeine volle Berechtigung hat. Im religiöſen Selbſtgefühl ſehen wir die ſubjective und objective Richtung ſich vereinigen.

a. Die ſubjective Darſtellung des Selbſtgefühls.

In den verſchiedenen früher bezeichneten Sphären des Selbſtgefühls, in Beſitz, Macht, Ehre, geſelliger Vereinigung, Liebe, Gottesverehrung findet das Individuum einen Gegenſtand, mit dem es ſich geiſtig einet; es findet ſich durch den Complex der weltlichen Verhältniſſe auf eine gewiſſe Weiſe beſtimmt, gebunden und kann nur im Einzelnen auf dieſe ihm gegebene, weltliche Subſtanz zurückwirken durch ſeine Arbeit, That, Thätigkeit. Das Subject findet nun zwar in der individuell ausgeprägten Bildung der Arbeit, noch mehr aber in der weltlichen That des Selbſt ſich ſelbſt wieder, und ſie wird dadurch Gegenſtand ſeines Selbſtgefühls, ſowohl ſeiner Befriedigung, als Erhöhung und weitern

Entwicklung. Allein dieſe Befriedigung und Erhöhung findet auch ihre Hemmungen und Gegenſätze. In der Arbeit iſt das Selbſt meiſtens auf ein Aeußerliches gerichtet, wenn es ſich fremd fühlt, in welchem als ſolchem es ſich nicht befriedigen kann; kommt noch dazu, daß dieſe Arbeit eine einförmige Verſenkung des Geiſtes in den äußern Gegenſtand erfordert, ſo erſtarrt entweder das Selbſtgefühl in dieſer einſeitigen Richtung, oder es ſucht ſich in andern Momenten durch Abwechſelung und Ungebundenheit zu befreien. Dieſe Ungebundenheit des Selbſtgefühls, dieſe Erholung von der Erſtarrung, die wir deswegen auch Zerſtreuung nennen, iſt das Charakteriſtiſche des Spieles in ſeinen mannigfachen Ausbildungen. Das Spiel iſt alſo ein nothwendiges Moment in der Bewegung des Selbſtgefühls. In der perſönlichen weltlichen That kommt eine ſolche Erſtarrung des Selbſtgefühls weniger vor, da ſie in der Anſchauung des menſchlichen Lebens ſich bewegt, allein auch ſie kann auf eine gewiſſe Sphäre beſchränkt ſein und eine gewiſſe Gebundenheit und Einſeitigkeit im Selbſtgefühl erzeugen. Dazu kommt nun aber, daß ſie mehr den Hemmungen und Hinderniſſen ausgeſetzt iſt, daß das Selbſtgefühl alſo ſowohl objectiv, als ſubjectiv ſich gehemmt und verkümmert findet. Es würde in dieſem Kampf der Gegenſätze ganz erdrückt werden, wenn es nicht einestheils durch die Ungebundenheit des Selbſtgefühls im Spiel, Traum und Schlaf ſich erholen, anderntheils aber in Gott ſich und das Ganze beſchützt und erhalten anſchauen könnte. Theils für das Spiel, theils für den Ernſt und um ſich ſelbſt zu genügen und anzuſchauen, ſtellt ſich das Selbſt dar in den Tönen der Muſik und in der Rede und an den äußerlichen Gegenſtänden im Verkehr des täglichen Lebens.

1. Die Spiele überhaupt.

Das Spiel bildet ſich ſchon beim Kinde erſt im Gegenſatz des bindenden Lernens beſtimmter aus. Das kindliche Selbſtgefühl bedarf um ſo mehr der Abwechſelung des Spieles, da es eben in ſeiner geringen zarten Entwicklung am leichteſten in einer einſeitigen Richtung des Lernens erſtarrt. Dazu kommt, daß für die Kinder das Spiel das einzige Verhältniß darbietet, in welchem ſie ihr perſönliches Selbſtgefühl frei entwickeln können, da es im Verhältniß zu Eltern und Lehrern zu ſehr gebunden iſt. Obgleich in den Spielen der Kinder noch die körperliche Lebendigkeit überwiegt, ſo kommt doch in denſelben zugleich auch das ganze Bewußtſein und Selbſt

in Thätigkeit. Das Spiel der Kinder zeigt uns das menſchliche Leben en miniature; das, was das Kind im Kreiſe der Geſpielen gilt, wird auch ſchon hier durch ſeine Kraft, durch ſein ganzes Thun und Auftreten beſtimmt, obgleich hierüber keine Reflexion Statt findet; auch hier ſchon ſehen wir die verſchiedenen Affecte und Gefühle, ſo wie den Verſtand und die Phantaſie hervortreten. Dies wird von den Pädagogen meiſtens nicht genug beachtet, indem ſie das kindliche Spiel nur als eine nothwendige Erholung des Körpers erlauben, oder mehr Sinn und Verſtand hineinbringen wollen und dadurch das Ganze verderben, denn das Spiel verlangt, und am meiſten bei den Kindern, Ungebundenheit. Das Bewußtſein des Kindes iſt noch nicht ausgebildet genug, um ein verſtändiges Ganzes, wie gering es auch ſei, feſtzuhalten, und ſein Selbſtgefühl und Verſtand kann ſich am leichteſten und freiſten entwickeln, wenn der äußere Gegenſtand des Spiels ſeiner Auffaſſung keine Mühe bereitet.

Im erſten Jugendalter macht ſich ebenfalls die organiſche Lebendigkeit noch geltend in der Mannigfaltigkeit der ſogenannten gymnaſtiſchen Spiele: hierzu kommt aber die Darſtellung der Fertigkeit, Gewandtheit, Schönheit des Körpers, die zu einer eigenthümlichen Kunſt ſich ausbildet. Auch die gymnaſtiſchen Spiele ſind leider nicht in ihrer großen Bedeutung für das natürliche Selbſtgefühl genug gewürdigt; man betrachtet ſie nur als Sache des Körpers und beachtet nicht, wie die freie organiſche Lebendigkeit der Selbſtthätigkeit eine nöthige natürliche Baſis iſt für die höhern Entwicklungen des Selbſtgefühls. Alles Spiel iſt, ſeiner Natur nach, geſellig; im gymnaſtiſchen Spiel iſt dies Element jedoch der Darſtellung des Selbſt und der natürlichen Lebendigkeit untergeordnet. Dieſem gegenüber ſteht das ſogenannte geſellige und Geſellſchaftsſpiel. Da bei der Jugend das Selbſtgefühl der geſchlechtlichen Liebe eine ſo unendliche Bedeutung für die ganze Lebensentwicklung hat, ſo wird auch das geſellige Spiel bei der Jugend dieſe Richtung nehmen, und hier nimmt wohl Tanz und Muſik die erſte Stelle ein. Der Tanz enthält das gymnaſtiſche Element in ſich, denn auch hier wird Gewandtheit und Schönheit der körperlichen Selbſtbewegung dargeſtellt, aber dies Element iſt hier der geſelligen, der gegenſeitigen Befriedigung des Selbſtgefühls untergeordnet. Sieht man von den Entartungen des Tanzes ab, ſo iſt er in der Bildung der Jugend ein weſentliches Element und wird deshalb mit Unrecht von vielen treff-

lichen Männern rigoriſtiſch verworfen, als etwas bloß ſinnliches. Das iſt der Tanz jedoch keineswegs bei den Individuen, die überhaupt einer höhern Entwicklung fähig ſind. — Neben dem Tanz erſcheint das ſogenannte Geſellſchaftsſpiel in tauſenderlei gemüthlichen Formen.

Das Spiel des Mannesalters wendet ſich aus begreiflichen Gründen von Gymnaſtik, Tanz und Muſik ab, oder nimmt daran nur einen untergeordneten Antheil. Für den Mann iſt das Spiel der geſelligen Unterhaltung das wichtigſte, die freien Combinationen des Verſtandes im Witz und die freie Bewegung des Selbſtgefühls in Laune, Scherz und Humor u. ſ. w. entſprechen der höhern Bildung des Mannesalters. Wo indeſſen dieſe Elemente zu ſpärlich vorhanden, oder für eine längere Zeit des Zuſammenſeins zu bald erſchöpft ſind — obgleich auf höhern Bildungsſtufen das ganze geſellige Leben, Politik u. ſ. w. einen reichen Stoff darbieten — da treten als Surrogate der Unterhaltung die bekannten Combinationsſpiele, das Kartenſpiel, Würfelſpiel, Hazardſpiele in ihren mannigfaltigen Geſtalten ein. Sie beſchäftigen mehr oder weniger die Combination und geben dem Selbſtgefühl durch das Intereſſe des Sieges oder Beſitzes eine leichte Erregung, die jedoch bei den Hazardſpielen in alle möglichen Affecte ausarten kann. Das Spiel artet in dem Maaße aus, als das Selbſtgefühl roh oder abgeſtumpft iſt. Zu ſolchen Spielen gehört z. B. das Gladiatorſpiel der Römer und unſere meiſten Hazardſpiele.

Ein energiſches, tieferes Selbſtgefühl kann der Zerſtreuung des Spiels ſich nicht lange hingeben, ohne eine gewiſſe Leere zu fühlen und zu ſeiner Subſtanz des Lebens zurückzukehren. Eine höhere Entwicklung aber nimmt das Spiel an, wenn die freie Production des Selbſtgefühls ſich in künſtleriſchen Bildern entwickelt. Am einfachſten, natürlichſten, allgemeinſten bilden ſich die Elemente hierzu in der Muſik, da im Ton überhaupt das Selbſtgefühl ſich am lebendigſten darſtellt.

2. Die Elemente der Muſik.

Wir treffen dieſelbe bei den einfachſten Naturkindern im Norden und Süden der Erde, und wir ſelbſt waren ſchon in den früheſten Jahren der Kindheit für dieſelbe empfänglich. Woher dies Wohlgefallen? woher die eigene Production im Geſange? Wir können die erſten Elemente nur als allmälige Entwicklung des urſprünglichen

Empfindungslautes begreifen. Wenn die Freude ſich unwillkürlich in harmoniſchen Lautbewegungen äußert, ſo müſſen dieſelben umgekehrt, auch von Andern produzirt, uns zur Freude erregen. Die Inſtrumente aber ſind zu betrachten als Erweiterung des natürlichen Tonorgans, und die Vocal-Muſik iſt wohl in jedem Falle urſprünglicher als die Inſtrumental-Muſik, obgleich wir auch dieſe in ihren erſten Elementen überall finden. Indem nun aber das Selbſtgefühl in den Tönen der Freude ſich dargeſtellt findet, bildet es ſich thatſächlich in der Auffaſſung, in dem Wohlgefallen, Geſchmack an demſelben immer weiter aus: ſo entwickeln ſich das Selbſtgefühl und der Ausdruck deſſelben wie überall, ſo auch hier gegenſeitig.

Anfangs herrſcht auch in der Muſik der Charakter der lebendigen Bewegung vor; die lärmende Trommel belebt früher die Geſelligkeit und den Gottesdienſt, als die ſüßen Töne der Flöte oder die harmoniſchen Klänge der Saiteninſtrumente. Wir können dies auch noch recht gut bei unſern Naturmenſchen auf dem Lande, bei Bauernhochzeiten u. dgl. bemerken: es fehlen jedoch bei dieſen nicht die Elemente der Melodie und Harmonie. Die Melodie nämlich iſt die in einzelnen Elementen dargeſtellte, fortſchreitende Bewegung des Tones, und die Harmonie die gleichzeitige zuſammenſtimmende Darſtellung von einzelnen Elementen. Schon früher machte ſich uns das Geſetz des Selbſtgefühls bemerkbar, daß es ſtrebt, ein Ganzes von Elementen zu produziren. Dies geſchieht nun, wie überall, ſo auch hier, theils durch eine ſucceſſiv-vereinzelnde, theils durch eine zuſammenfaſſende Darſtellung, die ſich gegenſeitig voraus oder mit einander ſetzen.

Die Harmonie bildet ſich weit ſpäter und ſchwieriger aus, als die Melodie. Die melodiſchen Verhältniſſe erſcheinen für den oberflächlichen Blick geſetzlos: aber das Selbſtgefühl faßt unwillkürlich die auf einander folgenden Töne als ein Ganzes, und ſo iſt auch hier eine willkürlich hin- und herſtürmende Bewegung unſtatthaft, denn das Selbſtgefühl kann dann dieſes Chaos nicht auffaſſen, nicht darin ſich dargeſtellt finden. Auch in quantitativer Beziehung muß die Bewegung regelmäßig ſein, ſich in quantitativ gleichen elementariſchen Complexen, die wir Tacte nennen, darſtellen. Die Art und Weiſe der Bewegung in dieſen Tacten nennen wir den Rhythmus. Im Rhythmus der Bewegung ſpricht ſich auch unmittelbar die Lebendigkeit der Bewegung des Selbſtgefühls aus. Man vergleiche z. B. den Rhythmus verſchiedener

Tänze und den eines Marſches. Was die melodiſche Bewegung betrifft, ſo ſind, im Ganzen genommen, die hohen Töne lebendiger, als die tiefen; wo alſo das Gefühl ſteigt, da wird auch die Melodie zu den höhern Tönen ſich erheben, und eben ſo umgekehrt. Die Melodieen der Freude ſind einfacher und faßlicher, als die der traurigen Gefühle, denn das letztere ſtellt ſich, was die Harmonie betrifft, in Diſſonanzen dar, die freilich wieder in Akkorde, Aſſonanzen aufgelöſt werden müſſen, da die Melodie immer zuletzt wieder, um ein Ganzes zu bilden, auf ihren Ausgangspunkt zurückgeht. Auch die Melodieen nehmen die Diſſonanz in ſich auf, indem das elementariſche Ganze einer Tonbewegung eine in ſich diſſonirende Reihe bildet: ſo z. B. in der Molltonart, in welcher die kleine Terz ſtatt der großen einen diſſonirenden Eindruck macht, weshalb dieſe Tonart hauptſächlich zum Ausdruck der Klage, der Schwermuth dient. Durch die Muſik gewinnt das Selbſtgefühl eine ſelbſtſtändige eigenthümliche Ausbildung, die wir hier nicht verfolgen können.

3. Die Darſtellung des Selbſtgefühls in der Rede.

Daß das höhere Selbſtgefühl auch in der Sprache nach Totalität und Harmonie ſtrebt, und auf dieſe Weiſe die euphoniſchen Geſetze der Lautlehre erzeugt, wurde bereits oben erinnert. Dies aber können wir hier eben ſo wenig im Einzelnen verfolgen, als die Art und Weiſe, wie es die einzelnen Wortelemente zu Complexen, Gruppen und zu einem größern Ganzen im S a tz verknüpft. Die Elemente der Sprache haben eine ſelbſtſtändige Ausbildung, welche die Grammatik verfolgt. Zugleich aber bleibt das Geſprochene in der lebendigen Sphäre des Selbſtgefühls und muß ſich ſeinen Beſtimmungen unterwerfen. Aus dem unwillkürlichen Streben des Selbſtgefühls, ſich im Geſprochenen darzuſtellen, gehen die Geſtaltungen des Accents, des Metrums und des Reims hervor, die wir in ihren Hauptmomenten kurz zu überſchauen haben.

Die durch das Selbſtgefühl beſtimmte Hervorhebung eines Worts durch den Ton, d. h. durch die Höhe und Tiefe der Stimme, nennen wir den A c c e n t. Wir müſſen aber hier ſogleich einen zweifachen Accent unterſcheiden: den grammatiſchen, elementariſchen, der im einzelnen Worte ſtabil geworden und gleichſam erſtarrt iſt, und den ſ u b ſ t a n t i e l l e n der lebendigen individuellen Rede, der ganz durch die lebendige Empfindung des ſpre-

chenden Individuums bedingt iſt. In dem erſteren werden die einzelnen Sylben des Wortes mehr quantitativ in Beziehung auf die Bedeutſamkeit der einzelnen Elemente unterſchieden. Er hängt keineswegs, wie Humboldt (über die Kawiſprachen S. 174) behauptet, von der Freiheit des Redenden ab, er folgt vielmehr univerſellen, durch Gegenſatz und Einheit der Wortelemente beſtimmten Geſetzen, wie ſich dieſe am deutlichſten in der griechiſchen Sprache zeigen. Sprachen, die in der Bezeichnung dieſes elementariſchen Accents ſehr genau ſind, wie z. B. die Engliſche, ſind nicht immer ſolche, die ſich durch Tiefe der Empfindung auszeichnen, wie denn der bezeichnete ſubſtantielle Accent in dem Sprechen der Engländer ſehr wenig hervortritt. Die ſubſtantielle Betonung (wie wir beſſer ſtatt Accent ſagen) verläuft in einem allmäligen Heben und Sinken der Stimme, gemäß dem die Elemente durchdringenden Selbſtgefühl. Bei der Frage z. B. erhebt ſich die Stimme allmälig oder plötzlich, je nachdem die Lebendigkeit des Selbſtgefühls erregt iſt. Die Frage und der Ausruf ſchließen mit erhobener Stimme, weil das Selbſtgefühl erregt bleibt, während im gewöhnlichen Satz die Stimme am Ende ſich ſenkt, denn das Intereſſe des Selbſtgefühls iſt hiermit befriedigt. Dieſer Accent bildet die Melodie der Rede, die, geht ſie nicht aus wirklichem Gefühl hervor, einförmig und langweilig wird.

Die vom Gefühl belebte Lautbewegung gewinnt aber auch leicht einen beſtimmten rhythmiſchen Gang. Was die Tacte in der Muſik ſind, das iſt in der belebten Rede das Metrum als Maaß der Bewegung: beide haben in demſelben Bedürfniß regelmäßiger, gewohnter Bewegung ihren Grund. Da die neuern Sprachen dies quantitative Princip weniger ausbildeten, ſo mußten ſie einerſeits die Bewegung des Accent dieſem metriſchen Princip gemäß benutzen, anderſeits für dieſe weniger beſtimmte Regelmäßigkeit der Bewegung ein andres, die Lautbewegung erleichterndes Princip einführen in der Gleichartigkeit oder Gleichheit der Laute, d. h. in der A l l i t e r a t i o n und im R e i m. Letztere beide ſind alſo in derſelben Lebendigkeit des Selbſtgefühls gegründet, woraus auch der Tact und das Metrum hervorgehen, in der Neigung das Mannigfaltige unter bequemen gewohnten Formen regelmäßig zuſammenzufaſſen, wodurch es dem Selbſtgefühl vertrauter und bekannter wird, wie denn der Reim bekanntlich ſehr die Reproduction erleichtert. Hegel erklärt den Reim (Aeſthetik III. S. 311) als »eine Wiederkehr verwandter Laute, in welcher das

»Subject ſich ſeiner ſelbſt bewußt wird und ſich darin als die »ſetzende und vernehmende Thätigkeit erkennt und befriedigt.« Es kommt aber beim Reim offenbar nicht auf dieſe Spitze des Selbſtbewiſſens an, ſondern auf die Harmonie im Selbſtgefühl. Wir finden bei Shakeſpeare, auch wohl bei Schiller und Göthe, daß der Reim eintritt, indem die Gemüthsbewegung ſich hebt, je mehr die Rede lyriſch wird. Woher dies? Aus demſelben Grunde, warum auch der gehobene Ausdruck ſo leicht in Jamben einhergeht; weil überall die höhere ideelle Kraft geſtaltend, zuſammenfaſſend ſich offenbart.

Die Alliteration iſt eine unvollkommnere Darſtellung dieſes Strebens. Wie tief ſie früher unſere ganze Sprache durchdrang, kann man ſchon aus Grimms Sammlung der Alliterationen in den Rechtsausdrücken erſehen. Daher auch in denſelben die weitverbreitete Neigung zu Tautologieen, durch welche, wie Grimm bemerkt, der Satz erhöhten belebten Sinn und mehr Stärke und Feſtigkeit gewinnt, welche auch im gemeinen Leben ſehr gewöhnlich ſind: beſonders wird neben der Poſition noch einmal die Negation verneint (ſ. Beiſpiele bei Grimm). Daher auch endlich im gemeinen Leben die große Neigung zu Denkſprüchen, Sprüchwörtern, Formeln, gewiſſen Redensarten, die ſich ſowohl univerſell im Recht, in der Poeſie u. ſ. w., als beim Individuum oft unbewußt einſchleichen.

4. Die Darſtellung des Selbſtgefühls in den Anſchauungsformen (Farbenſymbolik).

Die urſprünglichen Elemente der Anſchauung ſind die Farben, welche ſchon vermöge ihrer verſchiedenen natürlichen Lebendigkeit auch das Auge verſchieden beleben. Die hierher gehörigen Phänomene hat Göthe in ſeiner Farbenlehre ſo verſtändig und umfaſſend dargelegt, daß es uns leicht wird, auch hier die bisher gefundenen Geſetze des Selbſtgefühls beſtätigt zu finden: das Streben nach dem Lebendigen und nach der Totalität und der Harmonie der Elemente. Vor allen Dingen müſſen wir auch hier das natürliche Selbſtgefühl und das höher entwickelte geiſtige unterſcheiden. In beiderlei Rückſicht aber dürfen wir nicht mit Göthe dem Organ dem Auge ſelbſt dieſe Productivität zuſchreiben. »Dieſes Organ,« lehrt Göthe (§ 760), »iſt immer in der Dispo»ſition, ſelbſt Farben hervorzubringen, und genießt einer angeneh»men Empfindung, wenn etwas der eignen Natur Gemäßes ihm

»von außen gebracht wird.« Es iſt vielmehr, wie im Vorigen hinreichend gezeigt, auch hier die Seele in der Einigung mit ihren realen lebendigen Productionen, die ſich fortwährend lebendig darzuſtellen ſtrebt. Wie nun das Licht das allgemeine Element dieſer poſitiven Lebendigkeit iſt, ſo werden auch die Farben, die das Licht am meiſten in ſich tragen und reflectiren, die hellen, oder wie Göthe ſich ausdrückt, die von der Plusſeite: Gelb, Rothgelb (Orange) und Gelbroth, das natürliche Selbſtgefühl am meiſten anregen und beleben bis zum Gewaltſamen, wie Göthe dies vortrefflich ausführt. Dagegen ſtimmen die Farben von der Minusſeite: Blau, Rothblau und Blutroth »zu einer unruhigen, weichen »und ſehnenden Empfindung,« d. h. das natürliche Selbſtgefühl findet hier ſein Streben nach Selbſtbelebung nicht befriedigt. Zwiſchen beiden Extremen in der Mitte und zum Theil aus ihrer Vereinigung geht das Roth und Grün hervor, die deshalb einen harmoniſchen, befriedigenden Eindruck machen, poſitiver das leichtere Roth, das Grün einfacher.

Das natürliche Selbſtgefühl ſtrebt aber die Totalität, die es ſeelenhaft in ſich trägt, auch äußerlich oder thatſächlich zu produziren. »Eine einzelne Farbe erregt nach Göthe (§ 805) in dem »Auge durch eine ſpecifiſche Empfindung das Streben nach Allge»meinheit.« Nun wird aber jede einzelne Farbe am meiſten ergänzt durch ihren Gegenſatz. Die complementären Farben, wie ſie Joh. Müller nennt, Gelb und Rothblau, Blau und Rothgelb, Purpur und Grün ſind daher angenehm. »Am unange»nehmſten und auffallendſten iſt die Zuſammenſtellung von zwei »reinen Farben, denen die dritte fehlt, wenn ſie complementär ſein »ſollen, z. B. Gelb und Roth oder Blau und Roth, Gelb und »Blau.« Warum? Hier iſt ein Gegenſatz gegeben, aber kein vollſtändiger und daher nicht die Totalität darſtellender, befriedigender, alſo eine unaufgelöſte Diſſonanz. Göthe nennt jedoch dieſe Zuſammenſtellungen (§ 817) charakteriſtiſch, weil ſie etwas Bedeutendes haben, charakterlos dagegen diejenigen, die zu nahe an einander liegen, als daß ihr Ausdruck bedeutſam werden könnte (§ 827), mit andern Worten: es tritt nur ein ganz geringer Gegenſatz, alſo auch keine Ergänzung und Befriedigung in ihnen hervor. Daher werden beſonders die hellen Farben, das Gelb widerlich, wenn ſie beſchmutzt erſcheinen oder auf unreinen, unedeln Oberflächen nicht in ihrer ganzen Energie erſcheinen (§ 770), oder nur eine äußerſt geringe Beimiſchung der Nebenfarbe haben: ſo

hat z. B. das widrige Schwefelgelb eine Beimiſchung des Grünen. Wie dieſe Farben und Zuſammenſtellungen derſelben der verſchiedenen Individualität der Ungebildeten und Gebildeten, der Jugend und des Alters, des Geſchlechts, der nordiſchen und ſüdlichen Nationen entſprechen, darüber iſt Göthe ſehr lehrreich.

Gehen wir nun zum höhern Selbſtgefühl über, ſo ſtrebt dieſes, da es mit dem natürlichen ſtets geeinigt bleibt, die Gegenſtände des Affects und Gefühls in entſprechendem Ausdruck der Lebendigkeit anzuſchauen und darzuſtellen. Daher ſtrebten, wie Göthe zeigt (§ 865), die Menſchen in der Kunſt inſtinctmäßig jederzeit nach Farbe; im Leben aber geſchieht dies nicht minder: Kleidung, Geräth, Haus u. ſ. w. ſucht der Menſch ſeinen Gefühlen entſprechend auch in der Farbe darzuſtellen. Wie die Freude helle, die Trauer dunkle Farben ſucht, iſt bekannt genug. Hieraus entſteht auch die Symbolik der Farben. Der Purpur als Symbol der Macht, Majeſtät iſt aus dem ſtarken imponirenden ernſten Charakter deſſelben begreiflich; eben ſo das Blau als Symbol der Sehnſucht, denn das Blaue »ſcheint uns nach ſich zu ziehen« (§ 782), weil es uns den Gegenſtand nicht objectivirt, entgegenführt; auch hat es etwas Trauriges, Unbefriedigendes, was mit der Sehnſucht zuſammenſtimmt; dazu kommt, daß es in der Natur meiſt nur in der Ferne, im Aether, weniger an lebendigen Gegenſtänden wahrgenommen wird. — Bedenklicher könnte ſchon das Grün als Symbol der Hoffnung erſcheinen, wie denn auch Göthe (§ 917) dies als »allegoriſchen« Gebrauch und »etwas Conventionelles« bezeichnet. Nicht läugnen aber läßt ſich, daß die grüne Farbe durch ihre einfache reale Befriedigung etwas mit der Hoffnung Uebereinſtimmendes hat, welche ebenfalls unſer Selbſtgefühl nur einfach und elementariſch befriedigt. Das Weiße iſt nicht wegen der »Möglichkeit alle Farben auf ſich erſcheinen zu laſſen« (Roſenkranz), ſondern wegen ſeiner Klarheit und Reinheit, in welcher kein Schmutz ſich verbergen kann, Symbol der Unſchuld, der Reinheit und Klarheit des Selbſtgefühls; deshalb erſcheint das Laſter in dunkeln Farben, der Teufel iſt ſchwarz bei unſern Vorfahren; der moderne Mephiſtopheles jedoch erſcheint in bunten grellen Farben, als angenehmer Geſellſchafter. — An die Farbenſymbolik knüpft ſich auch die ſogenannte Blumenſprache.

Das zweite Hauptelement der Anſchauung iſt die Geſtalt. Wie die Farbe dem Ton entſpricht, ſo die Geſtalt dem articulirten Laut; ſie enthält die Farbe als untergeordnetes Element in

ſich, wie der articulirte Laut den Ton. Wie der Laut nach Abſonderung des Tonelements nur ein ſtarres conſonirendes Geräuſch wird, ſo wird die Geſtalt nach Abſonderung der Farbe bloße Form der Linien und Flächen, welche in ihren Geſtalten den verſchiedenen conſonantiſchen Lautbewegungen entſprechen. Auch in dieſem Element ſucht das Selbſtgefühl ſich darzuſtellen und dem Einzelnen, Elementariſchen das Maaß, die Harmonie einzubilden. Auch hier gewährt die Natur vielfältige Vorbilder, ſowohl der regelmäßigen elementariſchen Formen, als der in ſich ſelbſt vollkommenen organiſchen Geſtaltungen. Schon der Naturmenſch baut deshalb ſeine Hütte, ſowohl im Ganzen als im Kleinen, in regelmäßigen elementariſchen Formen, d. h. ſymmetriſch, und in ſeinem Geräth ahmt er organiſche Geſtalten der Thiere u. ſ. w. nach, aber erſt in der Architektonik und Skulptur kommt das Selbſtgefühl in dieſen Elementen zu ſeinem Begriff, in Bezug auf die belebte Geſtalt in der Malerei. Das Selbſtgefühl des Naturmenſchen faßt erſt Einzelnes elementariſch zuſammen; es gelingt ihm noch nicht, dem Ganzen den Ausdruck des Einen (der Idee) zu geben, d. h. es erhebt ſich noch nicht zu dem objectiven Bilde, der Darſtellung der menſchlichen und göttlichen Perſönlichkeit. Das Inſichvollkommene iſt ihm noch das Runde oder Regelmäßige, oder die Geſtalt eines vollkommen erſcheinenden Naturdinges tragende; die älteſten Götterbilder ſind daher ſolche elementariſche Abbilder, die ſpäter am eigentlichen Bilde zu zufälligen Symbolen herabſinken. Doch dieſer Richtung des Selbſtgefühls ſind wir eine beſondere Betrachtung ſchuldig, zu welcher wir jetzt übergehen.

b. Die objective Darſtellung des Selbſtgefühls in Zeichen und Symbolen.

Urſprünglich iſt das Selbſtgefühl in demſelben Moment, wo es ſich darſtellt, auch bezeichnend; je mehr aber das Bewußtſein ſich entwickelt, deſto mehr tritt ſubjective Darſtellung und objective Bezeichnung auseinander; nicht etwa, weil das Subject ſich ſelbſt anders darſtellen will im Schein und in der Lüge, ſondern weil das Selbſt in der Gemeinſchaft und in der ihm unterworfenen Subſtanz des Beſitzes und der Macht in eine große Mannigfaltigkeit von Verhältniſſen tritt, die ebenfalls einer objectiven, bezeichnenden, äußern Darſtellung bedürfen. Dazu aber reicht weder das Wort hin, welches ſeine Exiſtenz nur im Moment der Action hat, noch auch die Schrift, weil ſie auf den frühern Cul-

turſtufen noch nicht exiſtirt, oder nicht in der Gemeinſchaft verbreitet iſt, und auch weil ſie in ihrem kleinen und abſtracten Maaßſtabe der Bezeichnung ſich nicht objectiv anſchaubar und lebendig genug darſtellt. Hier müſſen alſo die äußern Dinge ſelbſt bei der Bezeichnung zu Hülfe gerufen werden: ſie werden Zeichen für etwas, das gethan iſt oder gethan werden ſoll in dieſem Kreiſe der Objectivität, alſo für ein Verhältniß des Selbſt zu der Objectivität. Iſt dies Verhältniß ein weiteres und zufälliges, ſo kann auch das Zeichen nur als ein äußerliches zufälliges erſcheinen, iſt aber das Verhältniß ein enges, dem Selbſt weſentliches, ſo wird auch das Zeichen einestheils eine beſtimmtere Beziehung und Bedeutung für das Subject haben und aus einer bedeutſamen Sphäre des Subjects hergenommen ſein: dies bedeutſamere Zeichen nennen wir ein Symbol oder Wahrzeichen, weil wir an demſelben mehr oder weniger das Bezeichnete erkennen. Das Symbol kann aber ſowohl durch Veränderung der Sache, als des Bewußtſeins über dieſelbe im Lauf der Zeiten wieder zum bloßen Zeichen herabſinken, welches keineswegs mit Roſenkranz (S. 278) als ein Fortſchritt der Intelligenz zu betrachten iſt, weil dieſelbe beim Zeichen-Bilden von ſich ausgehe und vom Inhalt der gegebenen Anſchauung unabhängig geworden ſei, denn die im Leeren, Unbedeutenden ſich bewegende Willkür ſteht überall tief unter dem von der Subſtanz beſtimmten Selbſtgefühl; beim bloßen äußerlichen Zeichen iſt das Selbſt und alſo auch die Intelligenz indifferenter, beim Symbol aber iſt nach dem Maaßſtabe ſeiner Bedeutung auch das ganze Bewußtſein in Thätigkeit.

Wir unterſcheiden alſo von der äußerlich bezeichnenden Handlung die ſymboliſch bezeichnende; in der letztern gilt ein bedeutſames Object als Vertreter des Selbſt. Von dieſen ſymboliſch bezeichnenden Handlungen aber müſſen wir wiederum die ſymboliſchen Handlungen unterſcheiden, bei welcher das Bedeutſame nicht in einem äußern Verhältniß liegt, ſondern in der Seele und innern Handlung des Subjects; dieſe aber führt uns aus der Sphäre des geſelligen Lebens in das Gebiet des religiöſen Selbſtgefühls: Eid, Opfer, Weihung, Sühnung ſind ſolche ſymboliſche Handlungen.

Die höchſte Darſtellung des Selbſtgefühls iſt diejenige, in welcher die objective und ſubjective Richtung zugleich ſich realiſirt, in welcher das ſubjectiv bewegte höhere Selbſtgefühl, beſonders das religiöſe, ſein geiſtiges Object im Aeußern abbildlich darſtellt,

im Bilde, welches auf gleiche Weiſe dem Object und dem zu dieſem Object im Verhältniß ſtehenden Selbſtgefühl entſpricht. Das Symbol erſcheint nur als ein einzelnes Moment am Bilde, denn hier erhebt ſich die Darſtellung zum Höchſten, zur Perſönlichkeit des Gottes und des Menſchen, ſie wird hier zur Kunſt im eigentlichen Sinne.

1. Das Zeichen.

Die bloß bezeichnenden Handlungen, die äußerlichen Zeichen können am wenigſten Gegenſtand unſerer Betrachtung ſein, obgleich ſie zuweilen für das Selbſt eine große Bedeutung erlangen. So waren z. B. bei unſern germaniſchen Vorfahren die Markſteine und Bäume zur Abmarkung der Grenzen heilig und unverletzlich; von den Bäumen durfte das Laub nicht abgenommen, kein Aſt abgehauen werden, und grauſame Strafen ſtanden auf Verletzung derſelben (Grimms Rechtsalterth. S. 546 ff.). Manche dieſer Zeichen haben nur eine momentane Bedeutung, z. B. Spielmarken, Signale durch Klatſchen mit den Händen, Schüſſe, Raketen u. ſ. w.; manche haben eine konventionelle dauernde Bedeutung, z. B. Wirthshausſchilder, Bedienten-Livréen, Glockengeläute, Strohwiſche zum Abſperren der Wege und Felder, das Anklopfen an die Thür. Dagegen gehört der Blick, die Verbeugung der Mimik, der Kranz, der Orden, die Medaille ſchon der Symbolik an. Die Bekränzung war vorzugsweiſe den Hellenen eigen; man kann den Kranz urſprünglich nur als Schmuck des Hauptes denken; als ein ungewöhnlicher, lebendiger, auszeichnender Schmuck wurde er Symbol für die Auszeichnung und höhere Würde. An ſeine Stelle iſt bei uns der Orden getreten, deſſen ſymboliſche Bedeutung ſich meiſtens an geſchichtliche Thatſachen knüpft.

2. Die Symbole und ſymboliſchen Handlungen.

Was nun die eigentlichen Symbole betrifft, ſo ſind dieſelben im Jugendalter der Völker ſehr mannigfach in allen Sphären des Selbſtgefühls ausgebildet, wie dies in Beziehung auf unſere Vorfahren Grimms treffliche Zuſammenſtellung in den Rechtsalterthümern gezeigt hat. Das Selbſtgefühl kann hauptſächlich auf zweierlei Weiſe über ſein unmittelbares Gebiet, den menſchlichen Körper, hinausgehen: einerſeits eignet es ſich die Bekleidungen deſſelben und die Inſtrumente der Thätigkeit an, welche als beſtimmte auch eine beſtimmte Beziehung zum menſchlichen Leben

haben. Da ſie aber zugleich dem Selbſt eigenthümlich ſind, ſo ſtellt ſich das Subject in ihnen als ſeinen Organen dar, und die Andern anerkennen im einzelnen Organ den Eigenthümer deſſelben. Anderſeits aber tritt zur Ergänzung des einzelnen Gegenſtandes eine That des Individuums hinzu, um die Beziehung ſchärfer zu begränzen. Wir wollen die wichtigſten nach Grimm kurz anführen.

Am zahlreichſten ſind die Symbole des Beſitz=Ergreifens oder Aufgebens, weil ſolche Acte am häufigſten vorkommen und das Object am mannigfaltigſten iſt. Ackerland z. B. wird übergeben durch Darreichen, Auswerfen von Erde und Gras, Halm, kleinen Steinen, oder Schüttung von Erde in den Rockſchoß, in Beſitz genommen durch Befahren mit dem Wagen, mit dem Pflug, durch Anzünden eines Feuers auf demſelben. Hierdurch wird gewiſſermaßen ſinnlich und thatſächlich das ideelle Verhältniß in das Leben eingeführt. So wurde der Hausbeſitz in dem Momente angetreten, wo man in die Thür einging, ſeinen rechten Fuß auf die Thürſchwelle ſetzte, oder mit der rechten Hand Thürpfoſten, Thürring oder Thürangel faßte. Im erſtern Falle wird eben ſo thatſächlich der Act des Uebergebens dargeſtellt; das Selbſtgefühl bedurfte eines beſtimmten lebendigen Ausgangspunktes für den Anfang ſolcher Veränderungen; es war ihm an dem bereits vorhandenen im Bewußtſein vorgeſtellten Vertrag nicht genug. So ſahen wir oben, daß der einfache Naturmenſch von den univerſellen genau beſtimmenden elementariſchen Maaßen zur anſchaulichen Maaßbeſtimmung durch ein Lebendiges, durch eine Action ſich wendet. Bei der Uebergabe eines Baumgartens oder Waldgrundes wird ein Aſt auf dem Gebiete aufgeſteckt. Ein Haus wurde gerichtlich übergeben durch Hauen eines Spanes von dem Thürpfoſten von dem Gerichtsboten: hier wird das Eingreifen der Gewalt ſymboliſirt. Die Abtretung von größern Gütern und Lehen geſchah mit Hut und Stab, den Symbolen der Macht, weil dieſe hierbei vorzugsweiſe in Betracht kam.

Die Symbole der Macht ſchließen ſich enge an die des Beſitzes und ſind in vielen Fällen untrennbar, daher auch manche Symbole dieſelben, z. B. außer den erwähnten auch Erde und Gras, welche der Ueberwundene, zur Erde Geſtreckte dem Sieger darreicht (Grimm S. 120). Symbole der Macht ſind hauptſächlich die auszeichnenden Kleidungsſtücke des Mächtigen, Königs, Richters, Hausvaters u. ſ. w., alſo: Hut, Mütze, Mantel (Sym=

bol des Schutzes), Handſchuh und der Stab, wahrſcheinlich zuerſt als Inſtrument der Strafe, als Symbol der Macht zu ſtrafen; — die Landflüchtigen und die herrenloſen Mägde trugen dagegen kleine, geſchälte, weiße Stäbe. Wer den Stab hält, übt Gewalt aus, wer ihn übergiebt, tritt ſie ab. Wenn aber von dem Richter über dem Haupt des Verurtheilten der Stab gebrochen und ihm vor die Füße geworfen wurde, wie auch jetzt noch zuweilen geſchieht, ſo bezeichnete dies nach Grimm, daß der Miſſethäter nichts weiter zu hoffen hat und ſich ſeines Lebens verzichtet. Noch bezeichnender iſt das Schwert als Symbol der Macht, daher Ergebung ſymboliſirt durch Gehen ohne Schwert. An das Schwert reihen ſich Speer, Pfeil, Fahne, durch welche der Mächtige das Volk in Kriegsnöthen beruft. Handſchuh und Schuh ſchicken ſie den Geringern zum Zeichen der Unterwerfung; Landflüchtige müſſen Gürtel und Schuhe ablegen. Die ſich auf Tod und Leben ergeben, trugen wohl ein Seil um den Hals und den Ueberwundenen wird ſymboliſch ein Fuß auf den Nacken geſetzt.

Die Symbole der Ehre und Auszeichnung ſind bei unſern Vorfahren geringe. Haarſchmuck, langes wallendes Haar iſt einzige Auszeichnung der Freien und im Alterthum ſogar der Könige. Dazu kommen erſt allmälig, nach Annahme des Chriſtenthums, Krone, Scepter (aus dem Stabe), Thron (aus dem Stuhl) und Mantel. Beim Antritt der Regierung ward er in der Volksverſammlung auf einen Schild gehoben und dreimal im Kreiſe herum getragen — eine ſymboliſche Handlung. — Der Unfreie dagegen trug geſchornes Haar, kurzes, enges Gewand; — unehrlichen, rechtloſen Leuten wird zur ſpöttiſchen Genugthuung Beſen und Scheere dargereicht. Bei den alten Hellenen und auch bei den Orientalen ſind bekanntlich die Symbole der Auszeichnung durch Schmuck, Tiaren, Mithren, Diademe und andere Bekleidung mannigfach ausgebildet.

Gehen wir zu der Einigung zwiſchen Menſchen über, ſo war bei unſern Voreltern für Verträge über Hab und Gut das Werfen des Halms das Hauptſymbol (Grimm S. 604, 123); man gelobte, ja man bekräftigte eidlich durch daſſelbe. Das Brechen deſſelben kommt bei den Römern und Indiern vor. Worin aber liegt hier das Symboliſche? Das allgemeinſte und deutlichſte Symbol bei allen Gelübden und Verträgen iſt der Handſchlag. Zur Bekräftigung feierlicher Bündniſſe wurde Wein getrunken —

beſonders bei Ausſöhnungen, Friedensſchlüſſen, Erbſchaftstheilungen, Hochzeiten, eingegangenen Käufen. Feierlicher war im altnordiſchen Recht das »unter den Raſen gehen,« oder Raſen ſchneiden, welches an ein anderes Symbol der Erde, die Blutvermiſchung, (S. 192) erinnert. »Schwörende Bundesbrüder »ſchnitten einen langen Streif grasbewachſener Erde auf, doch ſo, »daß er an beiden Enden am Grunde hängen blieb. In der »Mitte wurde durch einen untergeſtellten Spieß der Waſen in die »Höhe gehoben. Unter dieſen Waſen traten ſie, jeder ſtach oder »ſchnitt ſich in die Fußſohle oder inwendige Hand, das heraus»fließende und zuſammenlaufende Blut miſchte ſich mit der Erde. »Dann fielen ſie zu Knie und riefen die Götter an, daß ſie Einer »des Andern Tod, wie Brüder, rächen wollten (S. 118).« Die Blutvermiſchung und das Bluttrinken war hiberniſche Sitte. — Verſchworene griffen mit einander in den Hut.

Schon in dem Symbol der Stellung unter dem Erdraſen und des Kniefalls iſt eine religiöſe Beziehung gegeben, der eigentliche Eid aber gehört zu den ſymboliſchen Handlungen, bei welchem jedoch wiederum mehrere Symbole vorkommen. Der Schwörende mußte, indem er die Eidesformel herſagte, einen Gegenſtand berühren, der ſich auf die angerufenen Götter oder die dem Meineid folgende Strafe bezog, früher einen Ring, das Schwert, oder auch Erde und Gras, gewiſſe Bäume und Gewächſe, ſpäter das Kreuz und eine Keſſe (Reliquienſchrein). Die Frauen berührten Bruſt und Haarzopf, die Fürſten Bruſt und Herz. Schwörende Männer rührten auch wohl Haar und Bart an, oder den Stab des Richters; alterthümlich iſt die Berührung des Opferthiers bei Gelübden und Eiden.

Bei der Ehe iſt Ringwechſel das allgemeine Symbol. — Der Bräutigam bringt der Braut einen Schuh; indem ſie ihn anzieht, iſt ſie ſein. Die Neuvermählte läßt nicht mehr das Haar fliegen, ſie läßt es in Knoten fliegen und bindet ihr Haupt. Die Frau im Schleier, unter der Haube, die gebundene, ſteht der ledigen gegenüber (S. 440). Sie legt jetzt die Schlüſſel an; auch die Spindel iſt ein Symbol der Hausfrauen und ihrer Gewalt.

In der Sphäre der Volksſitte, wie durch dieſelbe das geſellige Leben geſtaltet iſt, entſteht alſo das Symbol durch das Bedürfniß einer lebendig-äußerlichen Darſtellung der Verhältniſſe des Subjects: dieſe Darſtellung wird bedeutſam dadurch, daß ſie an

ein dem Subject eigenthümliches Kleidungsſtück oder Geräth als Organ der Thätigkeit ſich knüpſt, oder dadurch, daß das Subject das Verhältniß der Action, in welches es treten ſoll, abbildlich und thatſächlich darſtellt.

3. Die Selbſtdarſtellung des religiöſen Selbſtgefühls in Symbolen und ſymboliſchen Handlungen.

Auch im Verhältniß zur Gottheit bedarf der kindliche Naturmenſch, da er nicht ſie ſelbſt und im Geiſte zu ſchauen vermag, einer Anſchauung und einer Selbſtthätigkeit im Einzelnen, um die Gemeinſchaft mit dem Gotte zu realiſiren, d. h. er bedarf auch hier der Symbole und ſymboliſchen Handlungen. Schon oben bemerkten wir, wie er das Göttliche nur im einzelnen Gegenſtändlichen oder nach und nach in einer einzelnen Sphäre der Natur anſchaue; aus dieſer entnimmt er nun ein Einzelnes, um die Gegenwart des Gottes ſich gegenſtändlich zu machen, oder er bildet dieſes Einzelne nach in einem andern Gegenſtande. Das Bild, zu welchem hier das Selbſtgefühl gelangt, iſt nur ein elementariſches, d. h. es ſtellt noch nicht ein Abbild der Perſönlichkeit objectiv dar, ſondern es hebt eine einzelne Beziehung auf die Eigenſchaften des Gottes oder des Natur-Elements, in dem er lebt, hervor. So finden wir als älteſte Götter-Darſtellungen Steine, gewiſſe Säulen-Geſtalten u. ſ. w. und ſelbſt bei den Griechen haben ſich die Hermen erhalten. Indem aber das höhere Selbſtgefühl immer mehr zur Anſchauung der Gottheit, als einer wenn auch nur endlichen Perſönlichkeit, erhebt, ſo ſucht es auch die letztere in einem Bilde darzuſtellen, wo dann die Kunſt hinzutreten muß. Erſt jetzt beginnt die eigentliche objective Symbolik; die früheren einzelnen Symbole werden jetzt am Bilde der Perſönlichkeit beſtimmter ausgedrückt; alle Beziehungen, Thaten des Gottes werden in einzelnen Symbolen angedeutet, mit Einem Worte, die Symbolik begleitet jetzt darſtellend die mythologiſche Anſchauung; ſie iſt unerſchöpflich, aber auch oft maaßlos in ihren Bezeichnungen, ſie begnügt ſich nicht mit einzelnen Bildern, ganze Gebäude, Tempel, Labyrinthe, Pyramiden u. ſ. w. nehmen das Symboliſche in ſich auf. Wir müſſen hier die elementariſche Symbolik der einzelnen Beziehungen von der Symbolik des Ganzen, der Götterbilder ſelbſt, unterſcheiden. Die erſtere kommt auch wohl dem religiöſen Naturmenſchen zum Bewußtſein, die letztere aber bleibt gewiſſermaßen in ſeinem Selbſtgefühl verhüllt. Aehnlich

wie das Kind weiß, daß ſeine Puppe kein wirklicher Menſch iſt, und dennoch eine perſönliche Gegenwart in ihr anſchaut, ſo macht es in höherer Potenz der Naturmenſch mit ſeinem Götterbilde; wohl weiß er, daß das Bild, vor dem er ſich niederwirft, nicht der wirkliche Gott iſt, aber er ſchaut in demſelben unmittelbar die geiſtige Gegenwart des Gottes an, die er innerlich noch nicht zu ergreifen und feſtzuhalten vermag.

Und eben ſo wie er nach der objectiven Seite des ſinnlichen Bildes bedarf, eben ſo bedarf er nach der ſubjectiven der ſymboliſchen Handlung des Kultus, um die Gemeinſchaft mit Gott thatſächlich zu realiſiren. Beim Naturmenſchen iſt dieſelbe nur eine einzelne, momentane, für ſich geſetzte, ſie hat noch keine geiſtige Beziehung auf ſeine ganze Selbſtthätigkeit. Es laſſen ſich hauptſächlich zweierlei Arten von ſymboliſchen Handlungen unterſcheiden, die der unbedingten Hingebung an die Gottheit im Opfer und diejenige, wodurch er ſelbſtthätig die Gottheit zu gewinnen oder gar zu beherrſchen ſtrebt, in der Zauberei.

Das Opfer, als Act der Hingebung, iſt urſprünglich kein ſymboliſcher Act, in ſo fern nämlich der Menſch durch daſſelbe in realer, geiſtiger Gemeinſchaft mit dem Gotte ſteht und das Opfer, welches er bringt, von dem Gotte wirklich aufgenommen glaubt; es iſt daher auch in der Naturreligion nicht mit Hegel (Religionsphiloſophie, neue Ausg. I. S. 224), als eine bloß egoiſtiſche »Vertauſchung der einen Exiſtenz gegen die andere« aufzufaſſen. Mag auch das Egoiſtiſche ſich leicht bei manchen Individuen hinzumiſchen und gewiſſermaßen ein Handel mit dem Gotte unternommen werden, ſo wird doch urſprünglich das Opfer als eine Hingebung an das Höhere gefühlt und vorgeſtellt, wobei die freundliche Gemeinſchaft mit dem Gotte das Weſentliche iſt. Und dieſes Gefühl der Hingebung wird, da es noch nicht geiſtig mit der Selbſtthätigkeit verknüpft iſt, nicht ſelten ſo beherrſchend, daß es zur Selbſtverſtümmelung und zu Menſchenopfern ſchreitet. Erſt wenn das religiöſe Selbſtgefühl höher entwickelt iſt und in einem mehr perſönlichen fortdaurenden Verhältniſſe zur Gottheit ſteht, erſt dann wird die einzelne Darbringung das Opfer als eine ſymboliſche Handlung gefühlt, d. h. als eine ſolche, worin das Einzelne für das Ganze gilt. Aber auch dann iſt das Opfer noch keine leere Cärimonie geworden, wie Hegel die Sache anſieht (a. a. O. S. 230): »Wenn in jenen Cärimonien und Combinationen Sinn liegt oder gelegen hat, ſo iſt es ein trivialer und ober-

»flächlicher, und indem ſolche Handlungen zur Gewohnheit wer»den, verlieren ſie auch noch den wenigen Sinn, der darin gelegen »haben mag.« Der Sinn der religiöſen Gebräuche exiſtirt nur für das tief bewegte religiöſe Selbſtgefühl, für dies Verhältniß des Individuums zur Gottheit und iſt deshalb auch auf der niedrigſten Reflexions-Stufe nicht ſo oberflächlich und trivial, wie ihn die abſtracte, nicht darin ſtehende Reflexion negativ, d. h. fälſchlich oder gar nicht auffaßt. Der religiöſe Gebrauch konnte urſprünglich nur entſtehen durch ein tiefes Gefühl und beſtehen kann derſelbe nur in der Gewohnheit, ja es iſt durchaus nöthig, daß der Gebrauch zur Gewohnheit werde, denn erſt dann bewegt ſich das Selbſtgefühl frei in dieſer Form zum Object. Zur leeren Cärimonie oder mechaniſchen Gewohnheit wird die religiöſe Handlung erſt dann, wenn das Selbgefühl entwichen oder eine andere höhere Form angenommen hat.

Das religiöſe Selbſtgefühl verehrt aber auch widerwärtige, ſchädliche Götter; dieſe ſucht es zu gewinnen oder zu beherrſchen durch diejenige Selbſtthätigkeit, die wir Zauberei nennen, welche natürlicherweiſe dem begabteſten religiöſen Individuum anheim fällt. Die Zauberei bildet alſo das negative Moment neben dem poſitiven des Opfers. Sie iſt deshalb nicht mit Hegel als die erſte Stufe der Naturreligion überhaupt zu ſetzen, denn daß die Religion, mit dieſer bloßen Negation, mit der Furcht anfange, kann weder hiſtoriſch nachgewieſen werden, noch liegt es in der Natur der menſchlichen Seele. Wir wollen es unentſchieden laſſen, ob mit Grimm (deutſche Mythologie S. 579) die Zauberei überhaupt nur als ein entarteter, geſunkener Zuſtand zu betrachten iſt, denn gegen die widerwärtigen Götter, die wir doch auch auf höhern Stufen der religiöſen Entwicklung finden, iſt eine Gegenwirkung und Selbſtthätigkeit des Naturmenſchen nicht als durchaus egoiſtiſch zu betrachten, aber neben der Zauberei beſteht, wo die Religiöſität nicht ganz entartet iſt, auch die poſitive Form der Gemeinſchaft mit der Gottheit durch Hingebung, Opfer.

Die Zauberei hat ſich nun ebenfalls in einer Mannigfaltigkeit von Symbolen ausgebildet: die gewöhnlichſten ſind: Spruchformeln der Segnung, Beſchwörung, Operationen mit Wachsfiguren u. ſ. w.; daran reihen ſich im weitern Verkehr die Zaubereien, die ſich von der Beziehung zum Gotte abſondern, wie die Beſprechung, Beſchreiung, der Blick, das Kochen gewiſſer Salben, das Neſtelknüpfen, Liebestränke u. ſ. w.; Vieles davon, beſonders

das Beſprechen, die Sympathien ſind noch heutiges Tages au dem Lande in großem entſchiedenem Anſehen.

Für den höher entwickelten Geiſt erſcheinen freilich dieſe Symbole und ſymboliſchen Handlungen als etwas Abſurdes, aber wir dürfen nicht vergeſſen, daß der Naturmenſch nur erſt ein elementariſches Ganze zu erfaſſen, daß er erſt allmälig ein höheres Ganze anzuſchauen vermag: jede Form, die das Selbſtgefühl erzeugte, war zu ihrer Zeit inhaltvoll; es wird uns jedoch ſchwer, ſie zu begreifen, weil die natürlichen und weltlichen Bedingungen, an welche ſie ſich knüpft, uns ſo ganz fehlen. Jedenfalls aber thun wir beſſer, daß wir den Naturmenſchen und das Kind wenigſtens zu begreifen ſtreben, ehe wir über die Voſtellungen ihres Geiſtes aburtheilen.

Dritter Theil.

Das ſelbſtbewußte, weltliche Seelenleben.

Das menſchliche Selbſt iſt jetzt aus ſeiner natürlichen, innerlich verſchloſſenen Bildungsſtätte des Selbſtgefühls herausgetreten an das Licht der Welt, um ein neues Leben anzufangen; der Tag des Selbſtbewußtſeins iſt angebrochen; der Menſch tritt aus dem natürlichen Selbſt immer ſelbſtſtändiger hervor und ergreift daher jetzt auch beſtimmter ſich ſelbſt im Einzelnen, und das Einzelne in ſich ſelbſt. Alle jene bewußten, menſchlichen, weltlichen Elemente, welche wir im Naturmenſchen ſich bilden ſahen, werden jetzt weiter organiſirt ſowohl im Einzelnen als im Ganzen. Das höhere Selbſtgefühl mit ſeinen Gefühlen und Strebungen befeſtigt und erhebt ſich zum Gemüth, d. h. zum bewußten Selbſtſein des Menſchen, und entfaltet ſich in einer Mannigfaltigkeit von bewußten Strebungen, Trieben. Daher beruhigt ſich das bewußte Selbſt nicht mehr bei dem unmittelbaren, darſtellenden Vorſtellen; dieſes tritt jetzt beſtimmt aus einander in begreifendes Vorſtellen oder Denken und in darſtellendes in den Bildungen der Phantaſie und erzeugt im erſtern ganze Syſteme von neuen Elementen und Prozeſſen, im letztern eine neue Welt von ſubſtantiellen Geſtaltungen. In allen dieſen Richtungen gewinnt das Selbſt immer neue Selbſtſtändigkeit, allein da es ſtets zugleich im Einzelnen ſich bewegt, ſo kann es die gewonnene Selbſtſtändigkeit auch wieder verlieren, indem es der mit dem höhern Selbſtgefühl geeinigten natürlichen Luſt ſich hingiebt oder im Vorſtellen ſich vereinzelt. Wir haben demnach in der zunächſt folgenden Betrachtung der individuellen und der univerſellen Elemente des bewußten Selbſt auch dieſe Entartung zu berückſichtigen. Hierauf

faſſen wir im dritten Abſchnitt den ganzen weltlichen Menſchen ins Auge, und zwar einestheils in der individuellen Selbſtbeſtimmung im Willen, anderſeits im univerſellen Menſchwerden. Im letzten Abſchnitt endlich verfolgen wir die weltlichen Geſtalten der Individualität, die hieraus hervorgehen.

Erſter Abſchnitt.

Das menſchliche Selbſt in ſeinen individuellen Elementen und Prozeſſen.

Das bewußte Selbſtſein des Menſchen oder das Gemüth offenbart ſich nicht mehr in einfachen Gefühlen oder Begehrungen oder Vorſtellungen, vielmehr ſind alle dieſe Elemente in ſeiner Thätigkeit zuſammengefaßt. Wenn wir nichts deſto weniger dieſelbe als Trieb und Strebung bezeichnen, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß hier nicht mehr von einem blinden Naturtrieb die Rede iſt. Der Trieb des Gemüths iſt nur dadurch ein ſolcher, daß das bewußte Selbſt zur Aneignung einer beſtimmten Gegenſtändlichkeit ſich bewegt; der Gemüthstrieb iſt alſo ein bewußtes Element und erregt Bewußtſein, allein darum iſt er ſelbſt nicht in ſeinem ganzen Streben wiederum dem Selbſt bewußt; das Individuum reflectirt und produzirt zunächſt die Gegenſtände, die Sphäre des Triebes, nicht aber ſich ſelbſt in dieſer Thätigkeit, ſondern ſeiner ſelbſt iſt es nur dunkel im Ganzen bewußt, und nur klar in Beziehung auf die beſtimmte Sphäre, worauf das Selbſt gerichtet iſt. Dieſe Unklarheit im Ganzen und Klarheit im Einzelnen (bis zu einem gewiſſen Grade) bilden keinen Widerſpruch und es gilt hier ganz das Göthiſche Wort im Prolog zum Fauſt: Ein guter Menſch in ſeinem dunkeln Drange iſt ſich des rechten Weges wohl bewußt. Aber dieſe Klarheit des Gemüths wird nur zu leicht getrübt. Vermöge der Einigung mit dem natürlichen lebendigen Selbſt tritt leicht der bindende Antagonismus des Affects ein und hierzu kommen neue willkürliche Bindungs-Zuſtände des Selbſt, die wir deshalb auch Leidenſchaften nennen. Dieſe entſtehen, indem das Individuum ſich der Luſt des Selbſtgefühls hingiebt und dadurch, obgleich vermöge ſeiner Willkür, immer mehr an dieſen Luſtzuſtand ſich gebunden fühlt. Hierdurch aber wird nicht nur das bewußte Selbſtſein immer mehr beſchränkt; die Af-

fecte und die Leidenſchaften (welche letztere den Affect als Element in ſich tragen), bewirken übermäßig belebende oder erſtarrende Affectionen im Körper, wodurch der Naturorganismus immer mehr desorganiſirt und auch für die bewußten Productionen verderbt wird. Und ſo können denn die Bindungszuſtände des bewußten Selbſt bis zum gänzlichen Verſinken des bewußten Selbſtſeins im natürlichen Selbſtgefühl, d. h. bis zum Irreſein oder Wahnſinn fortgehen. Es können zwar dieſe Zuſtände auch von der körperlichen Seite allein oder überwiegend veranlaßt werden, aber meiſtens ſind es leidenſchaftliche Zuſtände des Selbſt, die den Impuls geben und das bewußte Selbſt immer mehr umdunkeln und herabdrücken. Wir haben daher auch der Entſtehung dieſer Zuſtände einige Aufmerkſamkeit zu widmen; die pſychologiſche und phyſiologiſche Pathologie ſind hier nicht zu trennen, gehören aber in ihrer Beſonderheit der Seelenheilkunde an. Es könnte ſcheinen, als ob dieſe Zuſtände der vorigen Stufe angehörten und daher auch ſchon früher hätten betrachtet werden müſſen, allein bei genauerer Erwägung zeigt ſich, daß dieſelben in ſo fern ſie aus der Seele entſtehen, einer mehr fortgeſchrittenen Entwicklungsperiode angehören. Daß man in frühern Zeiten der Völker wenig von Wahnſinnigen hört, hat nicht nur darin ſeinen Grund, daß dieſelben weniger beachtet und erkannt wurden; der Wahnſinn entſtand auch weniger, weil die Individuen ſich noch nicht ſo ſehr von der Natur entfernt hatten, und weil die Lebenskraft energiſcher, weniger entartungsfähig war.

A. Das Gemüthsleben.

In Beziehung auf das Gemüthsleben ſind unſere Pſychologien am dürftigſten. Stiedenroth iſt noch am beſtimmteſten und gründlichſten; nur iſt ſein Standpunkt der Vorſtellung nicht umfaſſend genug. Schubert's Geſchichte der Seele enthält gutes Material und manche treffliche Bemerkung. Die ausführlichſte Behandlung des Gemüthlebens haben wir in K. E. S. Ideler's erſtem Band der Seelenheilkunde erhalten, in populär-philoſophiſcher, empiriſcher Beziehung verdienſtlich, jedoch der wiſſenſchaftlichen Tiefe und Schärfe entbehrend.

Das Gemüth umfaßt weſentlich die früher entwickelten Richtungen des höhern Selbſtgefühls; ſeine Offenbarungen ſind alſo 1) die eigentlichen Gemüthstriebe der Liebe und der Religiöſität; 2) die weltlichen Triebe oder Strebungen; 3) der Kunſttrieb. In

den erſtern einigt das Gemüth ſich ſelbſt weſentlich mit andern Selbſten; in den weltlichen Trieben einigt es ſich mit den weltlichen Selbſtthätigkeiten, mit ihren Reſultaten und ihrem Selbſtbeſtande; im Kunſttriebe endlich ſucht es ſeine momentane zeitliche Befriedigung in der individuellen Darſtellung des Weltlichen und Menſchlichen. Was man außerdem noch als Gemüthstrieb zu bezeichnen pflegt (z. B. auch Ideler), ſind nichts als einzelne Beſtimmungen des Selbſtgefühls. So erſcheint z. B. der Lebenstrieb als Aeußerung des Selbſtgefühls gegen Hemmungen, Negationen; er bringt nichts im Gemüth hervor; auch der Nachahmungstrieb gehört nicht dem Gemüthe an (ſ. oben). Noch weniger kann von beſondern Gemüthstrieben der Einſamkeit, der Veränderung u. ſ. w. die Rede ſein.

Von Seiten der Hegelſchen Philoſophie iſt das Gemüthsleben als eine ſchlechthin ſubjective geiſtige Thätigkeit hingeſtellt worden; dieſe Anſicht beruht auf der durchgehenden, abſtract-einſeitigen Reflexion und Negation. Alle Gemüthsbildung ſetzt weſentliche und wahrhaft geiſtige Vereinigung mit dem Gegenſtande voraus. Daß in den weltlichen Strebungen die Seele mit ihrem Gegenſtand vereinigt iſt, bezweifelt wohl Niemand, wie aber mit der Liebe und Religiöſität? Auch hier gelangſt du nicht durch bloßes Vorſtellen und Denken zur religiöſen und Liebes-Gemeinſchaft; ſie ſetzt durchaus eine ideal-reale, geiſtige Einigung mit dem Gegenſtand voraus; wo dieſe fehlt, da iſt ſie nur ein dürftiges Nachbild, welches bald in phantaſtiſcher Hohlheit verſinkt. Die Einigung in der Liebe und Religiöſität muß durchaus eine ſolche des ideellen Weſens ſein; es iſt freilich auch im Vorſtellen eine gewiſſe Einigung mit dem Object geſetzt, aber dieſe iſt nur eine getheilte, elementariſche, während die der Liebe ſich als eine ungetheilte, volle und eben darum das Vorſtellen beſtimmende zu erkennen giebt.

Es iſt neuerdings wiederum beſtimmter als jemals behauptet worden, daß philoſophiſche Begriffe und Ueberzeugungen die Fähigkeit hätten, die Stelle der religiöſen Vorſtellungen zu vertreten und dieſelbe innere Befriedigung zu gewähren wie dieſe (Strauß chriſtl. Glaubensl. S. 22, 23). Wären es die religiöſen Vorſtellungen, welche die Befriedigung gewährten, ſo könnte dagegen nichts eingewendet werden; allein die Vorſtellungen und Begriffe ſind bei der Liebe und Religiöſität freilich nothwendig ſubſtantielle Elemente, jedoch ſecundäre, die erſt durch die Einigung ſelbſt be-

ſtimmt werden. Es käme alſo Alles darauf an, ob bei den philoſophiſchen Begriffen und Ueberzeugungen auch eine reale geiſtige Gemeinſchaft mit Gott, d. h. wirkliche Religiöſität Statt findet; iſt aber dieſelbe nur im Denken und Vorſtellen, ſo iſt ſie eine getheilte und kann unmöglich dieſelbe Befriedigung gewähren.

Eben deshalb ſetzt die Entwicklung der Gemüthstriebe von der ſubſtantiellen Seite Selbſtthätigkeit voraus; ohne dieſelbe verliert das Gemüth allen Gehalt, alle Energie. Das Höhere ſetzt auch hier das Niedere voraus. So erfordern alſo die höhern Gemüthstriebe ſowohl die Baſis der weltlichen Subſtanz, als die natürliche. Was die letztere betrifft, ſo iſt bekannt, daß bei den Blinden, beſonders aber bei den Tauben, auch die Gemüths Entwicklung meiſtens eine ſehr geringe iſt. Warum? weil die lebendige Gemeinſchaft mit der Welt, in welcher allein ſich das Gemüth bethätigen und bilden kann, zu ſehr gehemmt iſt, beſonders bei den Tauben und Taubſtummen. Sie können daher auch die Offenbarungen des Gemüths in der Harmonie der Muſik, der Stimme und in der Sprache nicht auffaſſen und nicht ſelbſt thatſächlich in ſich entwickeln; daher bei den Taubſtummen dieſe Rohheit des Sprechens, der Phyſiognomie u. ſ. w. Schon Kurzſichtige, Schwerhörige, Gebrechliche erfreuen ſich gewöhnlich nicht eines reichen Gemüths, da die leichte Annäherung des Menſchen zum Menſchen gehindert iſt; dagegen bildet ſich beſonders bei Bucklichten leicht etwas Bittres, Spitzes, Satiriſches, um ihrem von Außen oder in ſich ſelbſt gekränkten, geknickten Selbſt eine andere Erhebung und Befriedigung zu verſchaffen. Eben ſo nothwendig iſt eine gewiſſe weltliche Subſtanz zur Ausbildung des Gemüths. Sie iſt deshalb geringer bei denen, die um ihre phyſiſche Exiſtenz beſtändig kämpfen müſſen, bei ganz Armen oder bei fortdaurendem bitterm Unglück. Iſt jedoch das Unglück nicht ſo groß, daß es das Selbſtgefühl niederbeugt, ſo kann es auch ein Reiz ſein für die Entwicklung des Gemüths. Bei den Reichen iſt es der Mangel an Selbſtthätigkeit oder die übergroße Beſchäftigung, welche der höhern Gemüthsbildung hinderlich iſt; dazu kommt die Vielſeitigkeit der Annäherungen und am meiſten das ſchlaffe, egoiſtiſche Selbſtgefühl überhaupt.

Was das Beſtehen, die Geſetze der Gemüthsthätigkeit betrifft, ſo ſpricht ſich hier am deutlichſten das allgemeine Geſetz aller Geiſtesthätigkeit aus, daß der Geiſt im Einzelnen das Ganze darſtellt, d. h. der Geiſt iſt nach jeder Richtung des Triebes ganz thätig,

und das Ganze tritt auch in der Folge der endlichen Thätigkeiten, in den Thätigkeiten ſelbſt und ihren Productionen und endlich in den Richtungen der Gemüthstriebe ſelbſt hervor.

Schon elementariſch zeigt ſich dies Geſetz in der Zuſammenfaſſung der Gegenſätze. Vom Platoniſchen Sokrates bis zum leichtfertigen Montaigne iſt oft beobachtet worden, daß Freude und Schmerz theils ſelten ungemiſcht ſind, theils auf einander folgen. Das letztere iſt ſogar das Thema unſeres National-Epos, der Nibelungen. Der gemüthvolle Schubert bemerkt (Geſch. der Seele S. 482): »Ein Uebermaaß der Freude läſſet beſonders in jüngern »Jahren öfters als Nachklang das Gefühl einer tiefen unerklär»lichen Schwermuth zurück; — — es iſt eine bedeutungsvolle »Bemerkung, daß gerade auf ſolche Stunden, in denen die Seele »von ihren erhabenſten und göttlichſten Gefühlen durchdrungen »war, am leichteſten andere folgten, in denen ſich ihr ganz ent»gegengeſetzte Gefühle aufdrängen wollten.« Dies läßt ſich zum Theil auch natürlich erklären. Wenn durch irgend ein Ereigniß oder durch eigne That das Gemüth in lebendiger Thätigkeit begriffen war und dieſer Act vorüber iſt, ſo müſſen die folgenden Momente nothwendig eine gewiſſe Leere darbieten (z. B. wenn geliebte Perſonen von uns geſchieden ſind); der Schmerz, der uns ergreift, ruft in der Seele frühere ähnliche Schmerzen zurück; die Seele wendet ſich ganz nach dieſer Seite hin, und hält unwillkürlich dieſe Bilder feſt.

Mehr objectiv finden wir dies Geſetz realiſirt in dem ſogenannten »Triebe nach Veränderung.« Das Einzelne, Endliche kann dem Gemüth nicht fortwährend genügen, wenn es nicht ſelbſt ein ſolches iſt, welches ſchöpferiſches Leben in ſich trägt. So erliſcht z. B. eine nicht tief begründete Liebe, wenn der Menſch dem Menſchen nur ein einförmiges, armes, leicht überſchauliches Selbſt und Seelenleben bietet; aber ein geſundes, lebenskräftiges Gemüth iſt für das andere zugleich ein ſtets neuer, nie ermüdender Gegenſtand. Ferner gehört hierher der Wechſel der Geſellſchaft und der zwiſchen Geſelligkeit und Einſamkeit. Auch die weltlichen Strebungen der Ehre, der Macht, des Beſitzes erfordern Mannigfaltigkeit, wenn ſie das Gemüth befriedigen ſollen. Dagegen gehört jene unruhige Sucht nach Veränderung, die eher alles Andere ſein und haben möchte, als das, was ſie wirklich iſt und hat, ſchon einem verdorbenen Gemüthe an.

Auch objectiv in der weltlichen Thätigkeit befriedigt ſich das

Gemüth nur in einem Ganzen, Abgeſchloſſenen. Am anſchaulichſten tritt dies im Kunſttrieb hervor, aber auch in den weltlichen Strebungen, in der Geſtaltung des Eigenthums, der Macht und im weltlichen Wiſſen zeigt ſich dies Streben unverkennbar, und es gilt nicht weniger von den Handlungen und Thaten, als von den gebildeten Werken.

Endlich offenbart ſich das unwillkürliche Streben nach dem Ganzen auch in den Gemüthstrieben ſelbſt. Eben weil in jedem derſelben die Seele ganz thätig iſt, darum ſetzt auch jeder die andern voraus. Wahre Liebe, Religiöſität, Kunſttrieb und weltliche Selbſtthätigkeit bedingen und ergänzen ſich einander, wie im Folgenden mehrfach ſich zeigen wird. Es iſt deshalb unnatürlich und unmöglich, ein geſundes Gemüth an eine einzelne Gemüthsrichtung zu feſſeln. Das Streben des Pietismus, unausgeſetzt in religiöſen Betrachtungen ſich zu fixiren, iſt deshalb eben ſo unnatürlich, gewaltſam, und daher unvernünftig, als das Sichbeſchränken auf die weltlichen Strebungen, oder als ſtets in Gefühlen der Liebe und Freundſchaft leben wollen; in dieſem Falle muß nothwendig der Gemüthstrieb erlöſchen oder entarten. Wie ſich die verſchiedenen Gemüthsrichtungen einander ergänzen, muß auch poſitiv nachgewieſen werden.

Allen Gemüthstrieben iſt gemeinſam das Streben nach höherer Beſeelung, in jedem aber wird dies Streben auf beſondere Weiſe realiſirt. Im Kunſttriebe realiſirt ſich daſſelbe frei und unmittelbar durch die lebendige Darſtellung, aber nur individuell; es bedarf hier keiner fremden weltlichen Hülfe, bleibt aber auch, wie wir's zu nennen pflegen, in der Einbildung, in ſeiner innern Welt, denn wenn auch das Schöne außer uns iſt, ſo iſt doch der Prozeß des Genuſſes deſſelben, der Gemüthsthätigkeit, dem Weſen nach, ein innerlicher, dabei ruht die Welt der Kunſt doch am Ende überall auf der wirklichen; ſie bildet aus den gegebenen weltlichen Gemüths- und religiöſen Elementen und zieht daraus ihre ganze Nahrung. Wie wollte uns die Kunſt rühren, wenn ſie nicht überall an die Subſtanz unſere wirklichen Gefühle, Neigungen, Strebungen u. ſ. w. anknüpfte? In ſo fern ſich aber das Individuum im Kunſttrieb von der übrigen Gemüths-Subſtanz iſolirt, geräth es in eine phantaſtiſche Welt und verliert hiermit auch ſein eigentliches Ziel, die Selbſtdarſtellung, welche dann eine höchſt unvollkommene bleibt; aller Ernſt, alle Innigkeit des Gemüths verſchwindet, und das ganze Leben löſet ſich in ein fri-

voles Spiel mit Gefühlen, in ein Drama ohne Held auf; — der Maaßſtab der Werthſchätzung iſt Genuß.

Die weltlichen Strebungen geben dem Gemüth fortwährend Nahrung, aber nur eine getheilte und eine ſolche, die in Gegenſätze mit andern Individuen verwickelt. Die weltlichen Strebungen, für ſich allein genommen, laſſen das Gemüth nicht zur Harmonie in ſich ſelbſt gelangen, und dies iſt ſehr natürlich, denn ſie bieten kein Object der Begränzung, daher denn die beſtändige Ausſicht und Unruhe nach Mehrerem. Es iſt ein Ernſt des Lebens da, aber kein tiefer, geiſtiger, und dies iſt im Weſentlichen der Zuſtand der meiſten Menſchen, ſie ſtreben nur darnach, die Mittel für den wahren Lebensgenuß herbeizuſchaffen und um in der Zukunft glücklich zu ſein. Pascal beſchreibt dies Streben ſehr treffend. Der höhere Gemüthstrieb und ihre Gegenſtände werden nur Mittel für die weltlichen Strebungen, und die menſchliche Werthſchätzung wird eine bloß weltliche nach Beſitz (Geld), Macht und Ehre.

Was die höheren Gemüthstriebe betrifft, ſo iſt ſchon bemerkt, daß die Liebe uns in die menſchliche Welt erſt eigentlich einführt, und jenes allgemeine Wohlwollen erzeugt, wodurch jene weltlichen Gegenſätze zum Theil gehöben werden können. Wie das höhere Selbſtgefühl die Sitte erzeugt, ſo das Gemüth die Sittlichkeit, denn die Liebe will fortdaurende Beſeelung des Menſchen, ſie erzeugt die Idee des Guten, worin alle Sittlichkeit ihren Mittelpunkt hat. Sie giebt alſo eine Befriedigung, die kein Menſch ganz entbehrt, denn ohne ſie wäre das menſchliche Leben nicht lebenswerth. Allein ſie iſt keineswegs im Stande, alle weltlichen Widerſprüche und Streite zu ſchlichten, ja ſie kann ſelbſt auf Irrwege und in Entzweiung mit ſich ſelbſt und Andern gerathen. Jene freundliche Gewohnheit des Daſeins und Wirkens, die ſie ſchafft, kann gar zu leicht aufgehoben werden durch innere Leidenſchaft oder weltliche Ereigniſſe und Hemmungen, wenn nicht der höhere Gemüthstrieb der Religiöſität hinzutritt und das Gemüth über die Gegenſätze erhebt. Die höheren Gemüthszuſtände erſt gewähren alſo dem Menſchen jene unerſchütterliche Harmonie, die allerdings auch die Diſſonanzen des Lebens in ſich aufnimmt, aber ſie zugleich auflöſt und verklingen läßt im höheren Selbſtbewußtſein des Ganzen und Gottes. Daß ſie die weltliche Selbſtthätigkeit in ſich aufnehme, dazu treibt ſie ſelbſt nothwendig, ohne ſie wird die Harmonie ein leeres unisono der Empfindſamkeit, ohne alle Melodie.

Wenden wir uns in der Betrachtung der einzelnen Richtungen zunächſt zu den eigentlichen Gemüthstrieben, welche 2) die weltlichen Strebungen in ſich aufnehmen, und 3) dem Kunſttriebe Stoff und Nahrung geben.

1. Die eigentlichen oder ſelbſtweſentlichen Gemüthstriebe.

Wie das menſchliche Selbſt nur im gleichen ähnlichen und im göttlichen Selbſt ein höheres Leben und eine höhere Befriedigung findet, haben wir oben bereits geſehen. Daß nun hieraus ein Trieb hervorgehen müſſe, ſich dieſer höhern Entwicklung hinzugeben, iſt natürlich, denn alles Lebendige ſtrebt unmittelbar, ſein Daſein zu erhalten und zu erweitern: das bewußte und vernünftige Lebendige ſtrebt alſo ebenfalls nach höherer Beſeelung und Begeiſtung: wir haben jetzt zu betrachten, wie ſich dieſe im weltlichen Leben realiſirt.

a. Die Liebe.

Der Trieb der Liebe, welcher ſich in den mannigfachſten Abſtufungen und Beziehungen als Freundſchaft, Wohlwollen, Geſelligkeit, gegen Höhere als Ehrfurcht, Verehrung, gegen Niedere als Gunſt, Fürſorge u. ſ. w. offenbart, iſt der menſchlichen Seele ſo natürlich und nothwendig, daß derſelbe bei allen Menſchen unter allen Umſtänden irgendwie hervortritt. So erzählt uns Alibert (im angef. Werke Vol. II. 13 ff.) von berüchtigten Mördern, die ihre Zufluchtsörter verließen, um einen Freund zu erwerben. Man weiß, wie Unglückliche in Gefängniſſen dies Bedürfniß der Freundſchaft durch Geſelligkeit mit Thieren zu befriedigen ſuchten.

Die eigentliche Liebe und Freundſchaft entwickelt ſich nun tiefer und inniger im weltlichen Leben in ſehr verſchiedenen Formen. Auch die Geſelligkeit erſcheint jetzt in ganz andern Formen, aber dieſe ſind univerſell, weltlich und gehören nicht hierher. Freilich knüpft ſich dieſelbe in frühern Zeiten der Völker mehr an die individuelle Freundſchaft an: die Verhältniſſe der Genoſſenſchaft und Gaſtfreundſchaft mußten weit engere Verhältniſſe der Geſelligkeit befördern, als unſere moderne Geſelligkeit in Gaſthöfen, Caſinos, oder auch Thé's und Soupers. Welchen geiſtigen Einfluß übrigens gemeinſchaftliche Mahlzeiten und Sympoſien auf die Geſelligkeit ausüben, haben die Alten ſchon erkannt. Es iſt dies kein Wunder. Das ſich Zuſammenfinden in einem behagli-

und das Ganze tritt auch in der Folge der endlichen Thätigkeiten, in den Thätigkeiten ſelbſt und ihren Productionen und endlich in den Richtungen der Gemüthstriebe ſelbſt hervor.

Schon elementariſch zeigt ſich dies Geſetz in der Zuſammenfaſſung der Gegenſätze. Vom Platoniſchen Sokrates bis zum leichtfertigen Montaigne iſt oft beobachtet worden, daß Freude und Schmerz theils ſelten ungemiſcht ſind, theils auf einander folgen. Das letztere iſt ſogar das Thema unſeres National-Epos, der Nibelungen. Der gemüthvolle Schubert bemerkt (Geſch. der Seele S. 482): „Ein Uebermaaß der Freude läſſet beſonders in jüngern „Jahren öfters als Nachklang das Gefühl einer tiefen unerklär„lichen Schwermuth zurück; — — es iſt eine bedeutungsvolle „Bemerkung, daß gerade auf ſolche Stunden, in denen die Seele „von ihren erhabenſten und göttlichſten Gefühlen durchdrungen „war, am leichteſten andere folgten, in denen ſich ihr ganz ent„gegengeſetzte Gefühle aufdrängen wollten.“ Dies läßt ſich zum Theil auch natürlich erklären. Wenn durch irgend ein Ereigniß oder durch eigne That das Gemüth in lebendiger Thätigkeit begriffen war und dieſer Act vorüber iſt, ſo müſſen die folgenden Momente nothwendig eine gewiſſe Leere darbieten (z. B. wenn geliebte Perſonen von uns geſchieden ſind); der Schmerz, der uns ergreift, ruft in der Seele frühere ähnliche Schmerzen zurück; die Seele wendet ſich ganz nach dieſer Seite hin, und hält unwillkürlich dieſe Bilder feſt.

Mehr objectiv finden wir dies Geſetz realiſirt in dem ſogenannten „Triebe nach Veränderung.“ Das Einzelne, Endliche kann dem Gemüth nicht fortwährend genügen, wenn es nicht ſelbſt ein ſolches iſt, welches ſchöpferiſches Leben in ſich trägt. So erliſcht z. B. eine nicht tief begründete Liebe, wenn der Menſch dem Menſchen nur ein einförmiges, armes, leicht überſchauliches Selbſt und Seelenleben bietet; aber ein geſundes, lebenskräftiges Gemüth iſt für das andere zugleich ein ſtets neuer, nie ermüdender Gegenſtand. Ferner gehört hierher der Wechſel der Geſellſchaft und der zwiſchen Geſelligkeit und Einſamkeit. Auch die weltlichen Strebungen der Ehre, der Macht, des Beſitzes erfordern Mannigfaltigkeit, wenn ſie das Gemüth befriedigen ſollen. Dagegen gehört jene unruhige Sucht nach Veränderung, die eher alles Andere ſein und haben möchte, als das, was ſie wirklich iſt und hat, ſchon einem verdorbenen Gemüthe an.

Auch objectiv in der weltlichen Thätigkeit befriedigt ſich das

Gemüth nur in einem Ganzen, Abgeſchloſſenen. Am anſchaulich- ſten tritt dies im Kunſttrieb hervor, aber auch in den weltlichen Strebungen, in der Geſtaltung des Eigenthums, der Macht und im weltlichen Wiſſen zeigt ſich dies Streben unverkennbar, und es gilt nicht weniger von den Handlungen und Thaten, als von den gebildeten Werken.

Endlich offenbart ſich das unwillkürliche Streben nach dem Ganzen auch in den Gemüthstrieben ſelbſt. Eben weil in jedem derſelben die Seele ganz thätig iſt, darum ſetzt auch jeder die an- dern voraus. Wahre Liebe, Religiöſität, Kunſttrieb und weltliche Selbſtthätigkeit bedingen und ergänzen ſich einander, wie im Fol- genden mehrfach ſich zeigen wird. Es iſt deshalb unnatürlich und unmöglich, ein geſundes Gemüth an eine einzelne Gemüthsrichtung zu feſſeln. Das Streben des Pietismus, unausgeſetzt in religiöſen Betrachtungen ſich zu fixiren, iſt deshalb eben ſo unnatürlich, ge- waltſam, und daher unvernünftig, als das Sichbeſchränken auf die weltlichen Strebungen, oder als ſtets in Gefühlen der Liebe und Freundſchaft leben wollen; in dieſem Falle muß nothwendig der Gemüthstrieb erlöſchen oder entarten. Wie ſich die verſchie- denen Gemüthsrichtungen einander ergänzen, muß auch poſitiv nachgewieſen werden.

Allen Gemüthstrieben iſt gemeinſam das Streben nach höhe- rer Beſeelung, in jedem aber wird dies Streben auf beſondere Weiſe realiſirt. Im Kunſttriebe realiſirt ſich daſſelbe frei und unmittelbar durch die lebendige Darſtellung, aber nur individuell; es bedarf hier keiner fremden weltlichen Hülfe, bleibt aber auch, wie wir's zu nennen pflegen, in der Einbildung, in ſeiner innern Welt, denn wenn auch das Schöne außer uns iſt, ſo iſt doch der Prozeß des Genuſſes deſſelben, der Gemüthsthätigkeit, dem Weſen nach, ein innerlicher, dabei ruht die Welt der Kunſt doch am Ende überall auf der wirklichen; ſie bildet aus den gegebenen weltlichen Gemüths- und religiöſen Elementen und zieht daraus ihre ganze Nahrung. Wie wollte uns die Kunſt rühren, wenn ſie nicht überall an die Subſtanz unſere wirklichen Gefühle, Nei- gungen, Strebungen u. ſ. w. anknüpfte? In ſo fern ſich aber das Individuum im Kunſttrieb von der übrigen Gemüths-Sub- ſtanz iſolirt, geräth es in eine phantaſtiſche Welt und verliert hier- mit auch ſein eigentliches Ziel, die Selbſtdarſtellung, welche dann eine höchſt unvollkommene bleibt; aller Ernſt, alle Innigkeit des Gemüths verſchwindet, und das ganze Leben löſet ſich in ein fri-

voles Spiel mit Gefühlen, in ein Drama ohne Held auf; — der Maaßſtab der Werthſchätzung iſt Genuß.

Die weltlichen Strebungen geben dem Gemüth fortwährend Nahrung, aber nur eine getheilte und eine ſolche, die in Gegenſätze mit andern Individuen verwickelt. Die weltlichen Strebungen, für ſich allein genommen, laſſen das Gemüth nicht zur Harmonie in ſich ſelbſt gelangen, und dies iſt ſehr natürlich, denn ſie bieten kein Object der Begränzung, daher denn die beſtändige Ausſicht und Unruhe nach Mehrerem. Es iſt ein Ernſt des Lebens da, aber kein tiefer, geiſtiger, und dies iſt im Weſentlichen der Zuſtand der meiſten Menſchen, ſie ſtreben nur darnach, die Mittel für den wahren Lebensgenuß herbeizuſchaffen und um in der Zukunft glücklich zu ſein. Pascal beſchreibt dies Streben ſehr treffend. Der höhere Gemüthstrieb und ihre Gegenſtände werden nur Mittel für die weltlichen Strebungen, und die menſchliche Werthſchätzung wird eine bloß weltliche nach Beſitz (Geld), Macht und Ehre.

Was die höheren Gemüthstriebe betrifft, ſo iſt ſchon bemerkt, daß die Liebe uns in die menſchliche Welt erſt eigentlich einführt, und jenes allgemeine Wohlwollen erzeugt, wodurch jene weltlichen Gegenſätze zum Theil gehoben werden können. Wie das höhere Selbſtgefühl die Sitte erzeugt, ſo das Gemüth die Sittlichkeit, denn die Liebe will fortdaurende Beſeelung des Menſchen, ſie erzeugt die Idee des Guten, worin alle Sittlichkeit ihren Mittelpunkt hat. Sie giebt alſo eine Befriedigung, die kein Menſch ganz entbehrt, denn ohne ſie wäre das menſchliche Leben nicht lebenswerth. Allein ſie iſt keineswegs im Stande, alle weltlichen Widerſprüche und Streite zu ſchlichten, ja ſie kann ſelbſt auf Irrwege und in Entzweiung mit ſich ſelbſt und Andern gerathen. Jene freundliche Gewohnheit des Daſeins und Wirkens, die ſie ſchafft, kann gar zu leicht aufgehoben werden durch innere Leidenſchaft oder weltliche Ereigniſſe und Hemmungen, wenn nicht der höhere Gemüthstrieb der Religiöſität hinzutritt und das Gemüth über die Gegenſätze erhebt. Die höheren Gemüthszuſtände erſt gewähren alſo dem Menſchen jene unerſchütterliche Harmonie, die allerdings auch die Diſſonanzen des Lebens in ſich aufnimmt, aber ſie zugleich auflöſt und verklingen läßt im höheren Selbſtbewußtſein des Ganzen und Gottes. Daß ſie die weltliche Selbſtthätigkeit in ſich aufnehme, dazu treibt ſie ſelbſt nothwendig, ohne ſie wird die Harmonie ein leeres unisono der Empfindſamkeit, ohne alle Melodie.

Wenden wir uns in der Betrachtung der einzelnen Richtungen zunächſt zu den eigentlichen Gemüthstrieben, welche 2) die weltlichen Strebungen in ſich aufnehmen, und 3) dem Kunſttriebe Stoff und Nahrung geben.

1. Die eigentlichen oder ſelbſtweſentlichen Gemüthstriebe.

Wie das menſchliche Selbſt nur im gleichen ähnlichen und im göttlichen Selbſt ein höheres Leben und eine höhere Befriedigung findet, haben wir oben bereits geſehen. Daß nun hieraus ein Trieb hervorgehen müſſe, ſich dieſer höhern Entwicklung hinzugeben, iſt natürlich, denn alles Lebendige ſtrebt unmittelbar, ſein Daſein zu erhalten und zu erweitern: das bewußte und vernünftige Lebendige ſtrebt alſo ebenfalls nach höherer Beſeelung und Begeiſtung: wir haben jetzt zu betrachten, wie ſich dieſe im weltlichen Leben realiſirt.

a. Die Liebe.

Der Trieb der Liebe, welcher ſich in den mannigfachſten Abſtufungen und Beziehungen als Freundſchaft, Wohlwollen, Geſelligkeit, gegen Höhere als Ehrfurcht, Verehrung, gegen Niedere als Gunſt, Fürſorge u. ſ. w. offenbart, iſt der menſchlichen Seele ſo natürlich und nothwendig, daß derſelbe bei allen Menſchen unter allen Umſtänden irgendwie hervortritt. So erzählt uns Alibert (im angef. Werke Vol. II. 13 ff.) von berüchtigten Mördern, die ihre Zufluchtsörter verließen, um einen Freund zu erwerben. Man weiß, wie Unglückliche in Gefängniſſen dies Bedürfniß der Freundſchaft durch Geſelligkeit mit Thieren zu befriedigen ſuchten.

Die eigentliche Liebe und Freundſchaft entwickelt ſich nun tiefer und inniger im weltlichen Leben in ſehr verſchiedenen Formen. Auch die Geſelligkeit erſcheint jetzt in ganz andern Formen, aber dieſe ſind univerſell, weltlich und gehören nicht hierher. Freilich knüpft ſich dieſelbe in frühern Zeiten der Völker mehr an die individuelle Freundſchaft an: die Verhältniſſe der Genoſſenſchaft und Gaſtfreundſchaft mußten weit engere Verhältniſſe der Geſelligkeit befördern, als unſere moderne Geſelligkeit in Gaſthöfen, Caſinos, oder auch Thé's und Soupers. Welchen geiſtigen Einfluß übrigens gemeinſchaftliche Mahlzeiten und Sympoſien auf die Geſelligkeit ausüben, haben die Alten ſchon erkannt. Es iſt dies kein Wunder. Das ſich Zuſammenfinden in einem behagli=

chen, fröhlichen Selbſtgefühl läßt den Gegenſatz, der bei andern Gelegenheiten ſo leicht hervortritt, nicht aufkommen, und hebt ſogar widrige Eindrücke auf. Hippel bemerkt hierüber, freilich etwas paradox: »Alles, was groß iſt, geſchiehet bei Tiſch: das »Paradies ging bei Tiſche verloren, Monarchien und Regenten »entſtanden und gingen unter bei Tafel; alle Ehen werden im »Himmel und bei Tiſch geſchloſſen. Jemand zu Tiſche bitten, iſt »die feinſte Art zu beſtechen; hat man dem Reviſionskommiſſär »nur einmal zu eſſen gegeben, ſo iſt das Spiel gewonnen. Bei »Tiſch kommt der Menſch ſeinem natürlichen Zuſtande näher. »Der Vornehme ſieht hier, daß er mit dem Geringern gleichen Appetit hat; da er mit ihm aus Einer Schüſſel ißt, aus Einer »Flaſche trinkt, fängt er an, ihn für ſeines Gleichen zu halten.« — Wir ſehen alſo: das ſinnliche Element des Selbſtgefühls bietet hier eine lebendige freiere Baſis für das Selbſtgefühl der Gemeinſchaft, was hierbei doch immer das eigentlich wirkende Motiv iſt. Die Gemeinſchaft wirkt unwillkürlich wie ein Zauber auf uns, und das Gemüth hat an derſelben mehr Antheil, als wir uns bewußt ſind. Wenn in der höhern Ausbildung der freien Geſelligkeit hauptſächlich die geiſtreiche Combination ſich geltend machen ſoll (wie Schleiermacher in der Ethik lehrt), ſo wird doch auch immer hierbei das Gemüthliche ſein Recht verlangen, da es ſich ſonſt zu ſehr zerſtreut. Aus der bloß univerſellen Geſelligkeit und Luſt, aus dieſer Zerſtreuung kehrt das Gemüth gern zu ſich ſelbſt, zur Einſamkeit zurück. Daher tritt denn auch der Trieb zur Einſamkeit vorzugsweiſe bei denen hervor, die gezwungen ſind, in weitgreifender Geſelligkeit und in Zerſtreuungen zu leben; derſelbe ſetzt jedoch, wo er nicht auf Erſchlaffung des geſelligen Sinnes beruht, eine gewiſſe Gemüthstiefe voraus.

Der Trieb und Sinn für individuelle Freundſchaft geht einerſeits parallel mit der Ausbildung des menſchlichen Selbſt überhaupt, anderſeits knüpft er ſich an lebendige Empfänglichkeit des Gemüths, er nimmt daher mit zunehmendem Alter ab. Die Jugend mit ihrem empfänglichen Sinn und Gemüth iſt zur Freundſchaft am meiſten geneigt. Der Mann iſt nicht nur weniger empfänglich, er hat auch in der Ausbildung der ehelichen und der Kinderliebe für ſeine Liebe anderweitige Gegenſtände erhalten, und indem dieſe Gemüth und Thätigkeit ganz in Anſpruch nehmen, indem er hier ſelbſtſtändig denken und bilden muß, iſt er weniger geneigt zu jener individuellen Hingebung, zu dieſem allumfaſſenden

Mittheilen und Empfangen, welches den weſentlichen Charakter der innigen jugendlichen Freundſchaft bildet. Doch freilich kommt hierbei Alles auf die Energie des Gemüths an. Da alle Freundſchaft und Liebe, ihrem letzten Grunde nach, auf dem Streben nach höherer Beſeelung ruht, ſo ſind auch die Verbindungen nur ſcheinbar oder momentan, wo keine Begeiſterung für etwas Höheres vorhanden iſt.

Am tiefſten und innigſten aber entwickelt ſich die Liebe zwiſchen den beiden Geſchlechtern. Diejenigen, welche annehmen, daß alle geſchlechtliche Liebe auf Befriedigung des Geſchlechtstriebes allein ausgehe und weiter nichts ſei, ſind entweder gemüthsarme, wenig begabte Menſchen, oder die einſeitige Reflexion hat dieſelben irre geführt. Heuſinger bemerkt hierüber ſehr richtig (Anthrop. S. 187): »Es iſt ganz ſicher, daß das unverdorbene Weib, welches ſehnend in die kräftigen Arme des verlangenden Mannes »ſinkt, ſich durchaus keines Geſchlechtstriebes bewußt iſt, ſo ſehr »ſie ſich auch gerade nur zu dieſem Manne hingezogen fühlt; dem »überhaupt viel ſinnlichern Manne, der ſeine Handlungen zugleich »klarer vor ſein Bewußtſein ruft, wird auch dieſer Trieb weniger »verborgen bleiben, allein der darf nicht ſagen, daß er rein und innig liebe, der ſich ſeiner phyſiſchen Triebe bewußt iſt.« Es darf nicht geläugnet werden, daß alle geſchlechtliche Liebe mehr als bloße Freundſchaft, daß ein natürliches Moment darin vorhanden iſt; nur iſt dieſes Moment in ein höheres aufgenommen, und das wahrhaft liebende Individuum iſt vorzugsweiſe und zunächſt auf geiſtige, gemüthliche Gemeinſchaft gerichtet. Die Schönheit iſt keineswegs ein bloß ſinnliches Element, vermittelt nicht bloß die ſinnliche Liebe; in und mit derſelben tritt auch das gemüthliche Moment ſtärker hervor und erzeugt eine höhere Schönheit in der Anmuth und Würde. Die Schönheit aber iſt das zunächſt vermittelnde Element in der Geſchlechtsliebe, denn ſie iſt der natürliche Ausdruck des in ſich vollendeten individuellen Lebens, der unwillkürlich die Seele ergreift, und am meiſten, wenn in dieſem Vollendeten ein höher Vollendetes, eine ſchöne Seele ſich darſtellt. Selbſt in dem freundſchaftlichen Verhältniß von Jünglingen oder Mädchen unter ſich iſt die Schönheit kein gleichgültiges Moment, obgleich es denſelben nicht zum Bewußtſein kommt: dem Einfluß des Schönen kann Niemand ſich ganz entziehen. Die Geſchlechtsliebe alſo muß beides untrennbar vereinigen: die Zuneigung des Gemüths und die geſchlechtliche Neigung. Ein Individuum, in welchem das ge-

ſchlechtliche Leben energiſcher entwickelt iſt, kann wohl eine gemüthliche Zuneigung, aber ſelten eine bedeutende natürliche Neigung zu einem Individuum in ſich tragen, in welchem die geſchlechtliche Differenz nur ſchwach entwickelt iſt, und daraus entſtehen denn in den Ehen leicht Mißverhältniſſe.

Die eheliche Liebe iſt deshalb die innigſte, wenn ſie beide, das geſchlechtliche und gemüthliche Element, vereinigt, und nun durch die fortdauernde innigſte Gemeinſchaft im Leben fortgebildet wird, denn wir müſſen das leidenſchaftliche Moment, was im Anfang, beſonders durch Hinderniſſe angefacht, ſich leicht hinzumiſcht, nicht mit dem Gemüthsgehalt der Liebe verwechſeln. Bei gemüthsarmen Menſchen freilich hat ſie dann ihre Stärke bloß in der Gewohnheit des Zuſammenlebens und in der religiöſen Sanction. Es fragt ſich, wie die religiös-ſittliche Ehe zu der eigentlichen wahren Liebe ſich verhält.

In der neuern Zeit hat die allzerſtörende negative Reflexion ſich auch gegen die Heiligkeit der Ehe gewendet und in derſelben etwas Unnatürliches und Willkürliches gefunden: auf die Seele und den innern Trieb komme es an, nicht auf den Spruch des Prieſters: ſo reden viele Leute und noch mehrere denken ſo, und ſelbſt Viele, die in der Liebe etwas mehr als einen ſinnlichen Taumel erkennen, wollen doch in der Ehe etwas Unnatürliches, Willkürliches erblicken. So äußert ſich z. B. Alibert, der den Materialismus der Liebe bekämpft, doch über die Ehe, als ob dieſe etwas urſprünglich der Liebe Fremdes wäre (a. a. O. II. p. 484): »Il a fallu que l'association du mariage fut declarée inviolable et sacrée et qu'on fit une obligation rigoureuse de la fidélité — il a fallu que les plaisirs, qui résultent de cette union, fussent declarés vertueux et decorés du titre de légitimes. Cette ressource supplée à la perte de l'illusion et au manque de cette fameuse loi des obstacles, qui ne retarde nos plaisirs que pour en accroitre l'enchantement et la durée.« — Woher denn, könnte man hier fragen, dieſes wunderliche Deklariren und Dekoriren? Wer denn hat dieſe geſchickte Reſſource erfunden? Doch gewiß niemand anders als das liebende Gemüth ſelbſt. Schon dieſes allein treibt, ſo lange und ſo fern es vorhanden iſt, zur Treue, zur Unverletzlichkeit des Bandes mit dem Geliebten und bedarf dazu nicht weltlicher Deklarationen und Dekorationen. Die Religion, die Ehe ſanctionirt, erklärt heilig, was dem liebenden hö-

hern Selbſt ſchon heilig iſt, und ſie thut alſo weiter nichts, als daß ſie das Geiſtige, was ſchon im zeitlichen Leben des Gemüths beſteht, zu einem daurenden Ewigen erhebt. Bei jedem Volk, zu jeder Zeit und bei jedem Individuum hat ſich die Ehe ſo weit und ſo heilig entwickelt, als Gemüth und Religiöſität gediehen waren: es iſt das höhere, zugleich religiöſe Selbſt, was durch den Prieſter die geſchlechtliche Verbindung heiligt und ſie der allenfallſigen Willkür und Leidenſchaft des Selbſt entzieht. Denn auch das Beſte und Schönſte in unſerm Denken und Wollen wird getrübt und oft ganz zerſtört, wenn wir es nicht an das Heiligſte anknüpfen und wie der Dichter ſagt, ſelbſt

Die uns das Leben gaben herrliche Gefühle
Erſtarren in dem irdiſchen Gewühle.

Darum räth uns derſelbe auch, das, was in ſchwankender Erſcheinung ſchwebt, mit daurenden Gedanken zu befeſtigen und dazu verhilft uns die Ehe und der Prieſter im Namen Gottes. Wer freilich nichts Heiliges kennt, dem iſt die Ehe nur eine Cärimonie, aber ein ſolcher darf auch nicht behaupten, daß er ein Menſch im eigentlichen Sinne iſt.

Im Gebiete der ehelichen Liebe entwickelt ſich die Eltern-Liebe und die Kindes-Liebe. Sie iſt ſchon als natürliches Selbſtgefühl bei den Thieren vorhanden. Dieſer Inſtinct wird befeſtigt durch das Zuſammenleben, durch die fortdaurende geiſtige Gemeinſchaft: die Eltern ſchauen im Kinde ihr zweites Selbſt; dem Kinde iſt Vater und Mutter Alles, Lebens- und Geiſtesquelle. Nichts iſt inniger als die Liebe einer Mutter, die mit dem Kinde ſtets in der innigſten Gemeinſchaft ſteht, während der Vater nach Außen beſchäftigt iſt; die Elternliebe dagegen ſcheint mit zunehmendem Alter gegen die geſchlechtliche und eheliche Liebe zurückzutreten. Alibert meint deshalb, die Sohnesliebe habe am meiſten der Tugend und Erziehung nöthig, um ſich lange zu erhalten, da die Dankbarkeit, worauf ſie ſich zu gründen ſcheine, ein leicht verſchwindendes Gefühl ſei. Allein die Sohnesliebe hat eine tiefere Quelle als Dankbarkeit. Im natürlichen Familienleben muß ſich ſchon im Zuſammenleben die Liebe, der ideellen That nach, ſo tief ausbilden, daß auch ſpäter, wenn eine Trennung der Individuen eintritt, ſie nicht erlöſcht, dazu nun die Verehrung des Vaters, als eines höhern Selbſt, dem man Leben und Alles verdankt, was ſich doch weit über gewöhnliche Dankbarkeit erhebt.

Der Liebe gegenüber entwickelt ſich im Gemüth die Abnei-

gung, der Haß, aber ſie iſt kein Gemüthstrieb, denn der Haß kann ſich in einem geſunden Gemüth nur gegen das Schlechte, Verkehrte entwickeln und nicht das ganze Gemüth auf lange Dauer ergreifen, und geſchieht dieſes, ſo iſt der Haß Leidenſchaft; von den Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes wird ſpäter die Rede ſein.

Erſt durch die Liebe öffnet ſich dem Menſchen die Welt des Menſchlichen; in der höhern Beſeelung entwickelt ſich die Seele immer vollſtändiger; er lebt ſich durch dieſelbe immer tiefer in die Menſchheit hinein, wird immer unabhängiger von den bloß natürlichen Affectionen, von den Reizen des niedern Selbſtgefühls. Das allgemeine Wohlwollen gegen die Menſchen, welches immer tiefer in ſein Gemüth ſich einpflanzt, erweitert die Sphäre der Liebe und der Thätigkeit, und ſo wird er denn hierdurch auch ſtets empfänglicher, die Offenbarung des Urbildes des menſchlichen Selbſt zu ſchauen und mit ihr in Gemeinſchaft zu treten: dies iſt der religiöſe Trieb, zu deſſen Betrachtung wir jetzt, als dem andern und höchſten ſelbſtweſentlichen Gemüthstrieb, übergehen. Anderſeits iſt dieſe Liebe auf die ganze Gemeinſchaft gerichtet als Vaterlandsliebe und politiſcher Trieb, der ſich mit den weltlichen Strebungen entwickelt.

b. Der religiöſe Trieb.

Im höhern Selbſtgefühl des Naturmenſchen trat die Religioſität, die göttliche Offenbarung nur im Einzelnen und in einzelnen Momenten hervor; er opfert ſeinem Fetiſch oder Naturgotte, und damit iſt die Sache abgemacht und für eine Zeit lang vergeſſen. Anders bei dem zum Selbſtbewußtſein gelangten Menſchen: er tritt in bewußte gemüthliche Gemeinſchaft mit der Gottheit, er bezieht ſein Thun und Leiden auf ſie; kein Wunder, daß ſich hieraus ein Trieb entwickelt, der die Seele ganz in Anſpruch nimmt, ein Trieb, ſich und und ſein endliches Thun der Gottheit hinzugeben und durch ihre Huld beglückt zu werden. Es iſt hierbei zweierlei zu beachten, was in der genauſten Verbindung und Wechſelwirkung ſteht: die Idee und Geſtalt des Göttlichen und die Gemeinſchaft des Menſchen mit der Gottheit. Im Allgemeinen geht die höhere Entwicklung des religiöſen Bewußtſeins parallel mit der des politiſchen, mit der Staatenbildung. Es erheben ſich einzelne von der göttlichen Offenbarung begeiſterte Horen, verkündigen als göttliche Geſandte den göttlichen Willen, ſtiften neue Culte, die gewöhnlich auch an wichtige politiſche Ereigniſſe ſich knüpfen;

ihre höheren reineren Anſchauungen der Gottheit gehen allmälig und unbewußt in den ſchon beſtehenden Glauben der Geſchlechter und Stämme über; die bisherigen Familien- und Geſchlechts-Götter werden, je nachdem ſich das Geſchlecht auszeichnet, zu Gottheiten von größern Gemeinſchaften, von beginnenden Städten und Staaten. So entſtehen allmälig die weltlichen, d. h. die ſogenannten heidniſchen, ethniſchen Religionen.

Was nun zuerſt die Idee und Objectivität der heidniſchen Gottheit betrifft, ſo entſtehen hier die zwei ſchwierigen Fragen: wie konnten ſolche Geſtalten der heidniſchen Götter, z. B. die uns ſo bekannten Olympier, entſtehen, und wie verhält es ſich hier mit der von uns behaupteten Objectivität des Gemüths? Kommt denn jenen Göttergeſtalten irgend eine Wahrheit und Wirklichkeit zu? Die göttliche Offenbarung beſchränkt ſich hier allerdings noch auf die endliche in der Totalität der Natur- und Welt-Offenbarungen; der weltliche Menſch vermag in der Gottheit nur ſein eignes, höheres, natürlich-menſchliches Selbſt anzuſchauen, welches er zugleich auf eine beſtimmte endliche Weiſe ſich vor- und darſtellt. Hat nun auch die Gottheit in dieſer irdiſchen Endlichkeit des Zeus, Apollon keine Realität, ſo iſt doch eine ſolche Idee der Gottheit wie der Menſch ſelbſt, eine endliche Offenbarung des Göttlichen; ſie hat Wahrheit als menſchlich-göttliche Idee, nur nicht in dieſer irdiſchen Begränzung; jene Götter hatten alſo nicht bloß eine ſubjective, ſondern auch eine objectiv-menſchliche Wahrheit. Auch die Heiden erkannten Ideen des Schönen, Wahren, Gerechten, Guten in ihren Göttern; folglich enthielt ihre Anſchauung Wahres mit Falſchem gemiſcht, nicht aber bloße Unwahrheit, und eben wegen dieſer objectiv-menſchlichen Wahrheit der helleniſchen Götter ſind ſie auch ſo anziehende poetiſche Geſtalten für uns geblieben. Es iſt häufig bemerkt worden, daß der weltliche Menſch die Gottheit ſich ſelbſt gleich denkt. Allerdings, was die endliche Umhüllung und Erſcheinung betrifft, ſonſt aber denkt derſelbe zugleich den Gott auch immer ſich ungleich, d. h. beſſer, höher, gerechter u. ſ. w. Der helleniſche Gott war mehr wirklicher Menſch als der Hellene ſelbſt und keineswegs, wie Hegel will, eine »bloß jenſeitige »Phantaſiegeſtalt,« da er ſeine Offenbarung überall gegenwärtig anſchaute.

Wenn alſo auch die Religion ihren Urſprung im Gemüth hat, ſo darf man dies nicht mit Feuerbach u. A. ſo faſſen, als ob ſie bloß der ſubjectiven Luſt und Praxis deſſelben angehöre, als

Producte einzelner Geiſtesvermögen. Denn einestheils iſt es durchaus unſtatthaft zu denken, daß irgend etwas für das Bewußtſein im Menſchen aus einem einzelnen Vermögen entſtehe, und wenn nun ganz beſonders in jedem Gemüthstrieb der Geiſt ganz nach einer beſtimmten Sphäre hin thätig iſt, ſo iſt in der religiöſen Sphäre der Geiſt am meiſten in ſeiner ganzen objectiven Natur- und Weltanſchauung thätig; es iſt nicht bloß Vernunft und Verſtand darin, ſondern die ganze Vernunft, der ganze Verſtand, den der Geiſt in ſeiner realen Gemeinſchaft mit Natur und Welt ſich errungen hat. In den heidniſchen Religionen iſt daher keineswegs, wie Strauß nach Hegel bemerkt (a. a. O. S. 14), die Form »eine ungeiſtige, bloße Naturform.« Obgleich allerdings in denſelben noch viele Spuren und Elemente der Naturreligion ſich finden, ſo ſind ſie doch ſelbſt davon weſentlich unterſchieden; es wird das in ihnen Göttliche in untrennbarer Einigung mit dem Natürlichen begriffen, aber nicht ſelbſt als natürliches, denn das Verehrte iſt die ordnende, Menſchen beglückende Perſönlichkeit des Gottes. Für die Heiden auf dieſer Bildungsſtufe war der von ihnen verehrte Gott der Gottmenſch, und wenn uns der höchſte Gottmenſch offenbart iſt, ſo ſind wir darum nicht berechtigt, die heidniſchen Gottmenſchen als in ſich unwahr oder bloß natürlich anzuſehen. Bei den Hellenen beſonders ward vorzugsweiſe im Cultus des Zeus und Apollon das Göttlich-Menſchliche verehrt. Die Objectivität des heidniſchen Gottes iſt alſo die des e n d l i c h offenbarten göttlichen Daſeins; ſie war adäquat und hatte Wahrheit für den Geiſt auf einer gewiſſen Entwicklungsſtufe, ſobald aber das Denken oder eine höhere Offenbarung über dieſe Endlichkeit hinausgegangen war, mußte der Glaube an dieſe Realität zu Grunde gehen.

Da nun der heidniſche Gott dem Menſchen als ein höheres endliches Weſen, jedoch aus einem im Dieſſeits gelegenen unzugänglichen Jenſeits entgegentritt, ſo mußte das Verhältniß zwiſchen Gott und Menſch von Seiten des Gottes ſich zugleich als ein natürliches und übernatürliches darſtellen, d. h. das Natürliche an ihm wird zugleich als ungewöhnlich, außerordentlich, das Uebernatürliche aber wiederum nach Analogie des Natürlichen gedacht: Beides zeigt ſich in der zwiefachen Offenbarung des Gottes, als Perſönlichkeit nämlich und in ſeinen Handlungen, ſeinen thatſächlichen Beziehungen zu den Menſchen: die erſtere ſtellt das G ö t t e r b i l d dar, die andere der M y t h u s; dort, im Element der

Anſchauung, herrſcht das Natürliche vor, hier, im Element der Vorſtellung, das Uebernatürliche, jedoch freilich auf ſehr verſchiedene Weiſe. Während bei den Griechen auch das Uebernatürliche ſich ſo ziemlich natürlich darſtellt, erhebt es ſich in den orientaliſchen Religionen über alles Maaß; im Gegenſatz gegen das Gewöhnliche der verſtändigen Reflexion reflectirt ſich daſſelbe als Wunder, als etwas Magiſches, d. h. aus einem Jenſeits plötzlich in die Natürlichkeit ohne Vermittelung Hineintretendes. Wird nun das Göttliche in den poetiſchen Kunſtdarſtellungen der Mythen zu ſehr ins Menſchliche, Natürliche herabgezogen, ſo wendet ſich das tiefere religiöſe Selbſtgefühl wiederum zu den Offenbarungen des Gottes in der Natur und ſucht, indem es mit dem erwachenden Denken ſich verbindet, in dieſer die Thaten der Gottheit anzuſchauen und in dieſem Sinne die Mythen umzudeuten; daher neben der Volksreligion Myſterien, Prieſterlehren (die indiſchen Vedas u. ſ. w.). Dieſe Lehren haben denn freilich mehr Reflexionsgehalt, ſtehen aber, ideell betrachtet, nicht höher als die Volksreligionen in ihrer urſprünglichen Objectivität.

Das Verhältniß des Menſchen zur Gottheit iſt noch kein abſolutes, denn der einzelne Gott beherrſcht nur ein einzelnes Lebensverhältniß und ihm ſtehen andere mit gleicher oder höherer Macht gegenüber. Auch iſt die Huld des Gottes nicht ſtets auf ideelle Weiſe beſtimmt, vielmehr oft von Willkür und Laune abhängig; von Haß und Neid auf die Sterblichen, überhaupt von Leidenſchaften ſind die Götter nicht frei, daher iſt das Vertrauen auf ſie noch ein getheiltes und nicht von aller Furcht befreit. Daher kann ſich denn auch in der Verehrung des Gottes die Selbſtſucht noch geltend machen. Gewiſſe Reinigungen verſöhnen, Opfer beſtechen die Gottheit u. ſ. w. Nichtsdeſtoweniger iſt an die Huld der Gottheit alles Theure, Heilige geknüpft: Geſetze, Vertrag, Eid erhalten erſt ſo ihre Sanction, und ſo iſt denn auch hier ſchon das Verhältniß zur Gottheit der Schwerpunkt des Gemüths; Kunſt und herrliche Thaten der Heroen ruft die Frömmigkeit auch hier hervor, und Freude und Heiterkeit verbreitet ſie über das ganze Leben, nur iſt ſie noch nicht allbegeiſtendes Princip deſſelben. Der religiöſe Trieb vollendet ſich erſt in der chriſtlichen Religiöſität, die aber zugleich den Anfangspunkt einer höhern Entwicklung bildet und daher erſt im Folgenden zu betrachten iſt.

2. Die weltlichen Triebe.

Den Uebergang von der Liebe zu den weltlichen Trieben bildet die Vaterlandsliebe, von welcher eine beſondere Geſtaltung der politiſche Trieb iſt; der letztere kann jedoch auch ſpecieller an den Herrſchtrieb ſich knüpfen, aber auch hierin iſt jene univerſelle Liebe enthalten. Was die Vaterlandsliebe betrifft, ſo ſind wir von Kindheit an mit Familie, Geſchlecht, Volk verwachſen; ja mit der Natur der Erde, wo wir geboren wurden, oder woran ſich unſere Selbſtthätigkeit knüpfte, kann ſich unſer Selbſtgefühl ſo einigen, daß die Trennung das Heimweh erzeugt. Die Vaterlandsliebe entwickelt ſich zunächſt elementariſch in Bezug auf das Dorf, die Gemeine, die Stadt, der man angehört, welche kleine Gemeinſchaften gewöhnlich mit benachbarten in beſondern freundlichen oder feindlichen Verhältniſſen ſtehen. Sie kann ſich natürlich nicht weiter ausdehnen, als der weltliche Blick reicht: der Bauer auf ſeiner Scholle kann nicht mit ſeinem Gemüth eine ganze Volksgemeinſchaft umfaſſen; der politiſche Trieb knüpft ſich von dieſer Seite mehr an die Perſönlichkeit der Herrſchenden. Im Uebrigen iſt die eigentliche Vaterlandsliebe durch Selbſtthätigkeit bedingt, und beſonders durch politiſche: wir ſehen dies aufs deutlichſte, wenn wir die Griechen, Römer, Germanen mit den Indiern, Chineſen, Juden vergleichen, und das iſt natürlich: die politiſche Thätigkeit iſt ja die ſelbſtthätig gewordene Vaterlandsliebe. In dem Maaße, als die Herrſcher den Beherrſchten keine Theilnahme an politiſchen Dingen geſtatten, kann auch wahre, univerſelle Vaterlandsliebe nicht Wurzel faſſen. Eine Art der gemeinſamen politiſchen Thätigkeit iſt auch der Krieg, beſonders als Volks- und Freiheitskrieg gegen Unterdrückung, daher facht ein ſolcher den Patriotismus an. Oft iſt es auch ein gewaltiger Herrſcher, der durch Vereinigung unter Eine Herrſchaft zuerſt ein gemeinſames Volksgefühl erzeugt; ſo z. B. Karl der Große in Beziehung auf die Deutſchen, die vor ihm nur als einzelne Völkerſchaften ſich gefühlt hatten.

Das weltliche Selbſtgefühl, welches wir in ſeinen drei Hauptrichtungen des Beſitzes, der Macht, der Ehre ſchon früher kennen lernten, hat bereits eine weltliche Subſtanz erzeugt, in welcher ſich der Einzelne beim Erwachen des Selbſtbewußtſeins findet: dies ſein weltliches Daſein zu vermehren, zu erhöhen, wird er ſich getrieben fühlen, und dieſe Triebe ſind für die Entwicklung des In-

dividuums natürlich und nothwendig und exiſtiren auch wirklich in jeder geſunden und kräftigen Seele; ſie ſind an ſich nicht egoiſtiſch, werden es aber leicht, ſo daß ſich die Grenze des Aechten und der Entartung oft ſchwer beſtimmen läßt; aber ein großer Mißverſtand iſt es, wenn man dieſelben ganz ausrotten will. Wenn Auguſtin die weltlichen Tugenden **splendida vitia** benannte, ſo muß man zugeben, daß ſie das Gemüth und den Willen des Chriſten niemals ganz allein beſtimmen ſollen, aber darum kann man ſie den Heiden und weniger Gebildeten nicht zum Laſter anrechnen.

Werfen wir zuerſt einen Blick auf den Beſitztrieb: welche Wohlthaten verdankt ihm das menſchliche Geſchlecht! Nur nachdem der Menſch durch den Beſitz ſeine Naturbedürfniſſe geſichert ſah, konnte er ſich höhern Beſtrebungen zuwenden. Und wie hat dieſer Trieb ſtets die Kräfte des menſchlichen Geiſtes in Bewegung geſetzt! Da, wo derſelbe gar nicht oder höchſt unvollſtändig entwickelt iſt, wie bei manchen Völkern des Südens, da entwickelt ſich auch nur ein geringes Vernunftleben. Da der Beſitz in der Regel durch achtungswerthe Selbſtthätigkeit erworben wird, ſo wird ſchon deswegen der Reiche geachtet und der Arme verachtet und gewiß mit Recht, in ſo fern die Armuth aus Faulheit entſpringt, was jedoch in verwickelten Civiliſations-Zuſtänden bei Weitem nicht immer der Fall iſt. Wo aber der Reichthum den Maaßſtab des Menſchen abgiebt, alſo ein beſſerer Maaßſtab fehlt, da muß das eigentliche Gemüth noch nicht entwickelt oder ganz entartet ſein.

Nicht minder iſt der Herrſchtrieb, der ſich negativ als Freiheitstrieb äußert, natürlich und nothwendig. Was ſollte aus der Welt werden, wenn einer mächtigen individuellen Energie nicht zugleich der Trieb beiwohnte, ſie durch Herrſchaft in Thätigkeit zu ſetzen? Es erſcheint zwar als etwas durchaus Verſchiedenes, ſich als Herrſcher geltend machen und die Sache als vernünftige Strebung durchſetzen. Das Schlimme iſt, daß die leidenſchaftliche Herrſchſucht dieſen Unterſchied nicht kennt, und daß die beſſern Individuen nur zu oft beides trennen und das letztere ohne das erſtere erreichen wollen, aber die weltlichen Dinge können meiſtens ohne die Herrſchaft des ſtärkern Gemüths nicht durchgeſetzt werden. Ohne den Herrſchtrieb wären Ordnung und Geſetz nie allgemein geltend geworden, ohne den Freiheitstrieb wäre alle höhere menſchliche Entwicklung längſt herabgedrückt und erſtarrt, denn der Sklave, das gebundene Selbſt iſt unfähig zu der-

ſelben. Freilich geſchieht es im Lauf der weltlichen Ereigniſſe nur zu häufig, daß der ſchwächere Vernünftige dem ſtärkern Unvernünftigen gehorchen muß; allein wo die Vernunft wahrhaft energiſch vorhanden iſt, da wird ſie ſich auch unwillkürlich und unbeſiegbar geltend machen, und das Unvernünftige kann auf die Dauer nicht dem Vernünftigen widerſtehen.

Der Herrſchtrieb giebt dem Gemüth einen gewaltigen Spielraum; was kann der Herrſchende nicht Alles realiſiren! wie reich an Umfang und Inhalt muß ſich das Selbſt fühlen, deſſen Organe die andern Selbſte ſind, deſſen Selbſtthätigkeit alſo auch die dieſer andern Selbſte umfaßt. Darum iſt der Herrſchtrieb auch ſo allgemein und verführeriſch: in allen geſelligen Verhältniſſen, in den religiöſen Secten und wiſſenſchaftlichen Schulen nicht minder, als in den politiſchen Corporationen, ja in den engſten menſchlichen Verbindungen macht er ſich geltend. Man muß dieſe Phänomene nicht überhaupt der leidenſchaftlichen Herrſchſucht zuſchreiben, obgleich dieſe ſo leicht und gewöhnlich ſich hinzumiſcht; meiſtens iſt es auch ein kräftigeres Selbſt, welches die Andern zu beherrſchen ſtrebt. Wo z. B. im ehelichen Leben das Banner des Pantoffels aufgepflanzt wird, da iſt auch gewöhnlich die Kraft des Gemüths und Charakters von der einen oder andern Seite überwiegend. Schon unter den Kindern ſehen wir die Kraft und Luſt des Herrſchens ſich entwickeln, und wir ſehen gewöhnlich da die Herrſchaft, wo auch die Kraft iſt. Und ſo bleibt ſelbſt im freundſchaftlichen Disputiren der Sieg nicht immer auf der Seite, wo die Reflexion am umfaſſendſten, univerſellſten iſt; die Gründe werden erſchüttert und weichen oft dem unmittelbar überzeugten Selbſtgefühl des Andern.

Eben ſo natürlich und untadelhaft iſt der Ehr- und Ruhm-Trieb, welcher das höhere Selbſtgefühl der Gemeinſchaft vorausſetzt und in höchſter Inſtanz an Herrſchaft und kriegeriſche Thätigkeit ſich knüpft; denn in der letztern, wo das Individuum einerſeits ſeine individuelle Exiſtenz für die Gemeinſchaft aufs Spiel ſetzt, wo es alle Kräfte des Verſtandes und der That entfalten muß, wo durch das Gelingen ein großer Preis für Alle errungen wird: hier alſo, wo der Sieger in der Gemeinſchaft ein höheres Leben hervorruft, muß auch vorzugsweiſe der Reflex deſſelben im Selbſtbewußtſein hervortreten und zum Triebe werden. Beim Soldaten iſt der Ehrtrieb am allgemeinſten; ohne denſelben iſt er gar nichts. In untergeordneten Formen belebt und beſeelt er das ganze menſch-

liche Leben; jede That, auch der Beſitz wird Gegenſtand deſſelben. Schon Cicero eifert irgendwo gegen die Philoſophen, welche dieſen Trieb, der die edelſten Seelen zum Herrlichſten ermuntere, verbergen oder ausrotten wollten. Und in der That, das Verbergen iſt unnütz, da er doch heimlich nach andern Richtungen als Hochmüth hervortritt und das Ausrotten unmöglich; in einer höhern Vernunft wird er von ſelbſt ſein Maaß finden. In allen Lebensverhältniſſen übt er eine beſchränkende, ordnende, geſtaltende Macht. Wie beſtänden Ordnung und Sitte ohne denſelben? Der Sinn und Trieb für das Schickliche, gewiſſermaßen der negative Ehrtrieb, übt ſelbſt bei beſſern Menſchen einen ſtärkern Einfluß aus, als das Sittliche; er iſt hauptſächlich den Frauen eigen, bei welchen der poſitive Ehrtrieb ſich nicht ſo umfaſſend ausbilden kann.

3. Der Kunſttrieb.

Wir ſahen auf der vorigen Stufe einerſeits das Natur- und Kunſtgefühl entſtehen, anderſeits in der Entwicklung deſſelben die Selbſtdarſtellung in Symbolen und Bildern immer umfaſſender werden. Indem ſich auf dieſe Weiſe Gefühl und Geſchmack mit dem Darſtellen und dieſes durch jene entwickelt, erhebt ſich das Selbſtgefühl allmälig zur Anſchauung des Schönen, und der Trieb der Selbſtdarſtellung, welcher auch äußerlich die Schwierigkeiten des objectiven Bildens überwindet, wird jetzt objectiver Kunſttrieb. Da der Kunſttrieb das Schöne vorausſetzt, ſo haben wir zunächſt einen Blick auf die höhere Entfaltung des Schönen zu werfen.

Das Schöne für den Naturmenſchen war in den elementariſchen Formen das Begränzte, Geordnete, Symmetriſche, an den ſubſtantiellen und organiſchen Formen der Ausdruck des Lebendigen, am Univerſellen das Hohe, Ueberſchwengliche im Gefühl des Erhabenen. Dieſe Anſchauungen ſinken für die weitere Entwicklung zu einzelnen Elementen und Momenten herab, d. h. das Begränzte, Lebendige, Ueberſchwengliche müſſen zugleich in einem Höhern gegeben ſein. Was iſt dies Höhere? Was iſt dasjenige, wodurch Etwas im höheren Sinne ſchön wird?

Zuerſt müſſen wir feſt halten, daß die Sphäre, worin das Schöne ſich darſtellt, jetzt eine umfaſſendere iſt, und zwar vorzugsweiſe einestheils die organiſchen Geſtalten, beſonders des Menſchen ſelbſt, dann die bewußte Selbſtdarſtellung des Menſchen in Geberde, Muſik, Sprache, Vorſtellung. Das Schöne alſo tritt jetzt nicht mehr an einem elementariſchen, ſondern an einem ſub-

ſtantiellen, organiſchen Ganzen hervor. Ferner iſt es mehr ſeelenhafter Ausdruck des jetzt höher entwickelten ſelbſtbewußten Geiſtes. Drittens iſt es dem Schönen weſentlich, daß es erſcheine, alſo dieſe individuelle Einigung des Geiſtigen und Natürlichen dargeſtellt werde. Faſſen wir dieſe Momente zuſammen und zugleich jene untergeordneten elementariſchen, ſo zeigt ſich das Schöne als die in ſich begränzte, vollendete, individuelle Selbſtdarſtellung des menſchlichen Selbſt (vorzugsweiſe) in der organiſchen Subſtanz der natürlichen Geſtalt (das plaſtiſch Schöne) oder in den Bewegungen der Geberde und Muſik, oder endlich in der Sprache als Ausdruck des Selbſtbewußtſeins. Das Schöne alſo iſt eine Offenbarung nicht bloß der bewußten Seele, ſondern des beſeelten Individuums, das Schöne erſcheint daher an der mit der Seele geeinigten Natur; Leben und Ausdruck der Seele ſind in der Erſcheinung des Schönen ungetrennt, und in dieſem Sinne nannte es Schelling (in der bek. Rede) »Blick und Ausdruck des inwohnen»den Naturgeiſtes;« — »der Begriff aber,« fügt er hinzu, »iſt »das allein Lebendige in den Dingen.« Trendelenburg ſucht dieſe Einheit des geiſtigen Begriffs und des natürlichen Moments näher zu beſtimmen, indem er das Schöne auf die Verſchmelzung eines zwiefachen Zweckes zurückführt (Log. U. II, 87): »Die ſchöne »Form des männlichen Körpers wird zunächſt nach der Vorſtel»lung des männlichen Weſens aufgefaßt. Dieſer innere Zweck iſt »das Herrſchende. Wenn er der Form einen ſolchen Ausdruck »verleiht, daß ſie, die in die Erſcheinung treten ſoll, auch den »Zwecken der Erſcheinung entſpricht, indem ſie die Anſchauung, »das Organ der Erſcheinung, harmoniſch erregt: ſo iſt dieſe Ver»ſchmelzung des innern und äußern Zweckes das Eigenthümliche »der organiſchen Schönheit.« Allerdings iſt dem Schönen dieſe doppelte Zweckmäßigkeit weſentlich; nur ſcheint uns die Idee des Schönen, ihrer Objectivität nach, außer dem Gebiet des Zweckbegriffes zu liegen; denn der Zweck weiſet immer auf ein Anderes und Höheres hin, für welches er Bedeutung hat; das Schöne aber iſt das unmittelbar ſich ſelbſt Genügende und in ſich Ruhende, was nur in ſich ſelbſt ſeinen Zweck hat. Daß die Schönheit die Anſchauung harmoniſch erregt, kann nicht als äußerer Zweck der Dinge oder der Form beſtimmt werden, denn das Sein, die Wirklichkeit des Schönen iſt (exiſtirt) ganz unabhängig von dieſer Anſchauung, und die letztere kann deshalb nicht zur Beſtimmung des objectiven Schönen, der Idee dienen. Dieſe iſt durch den vollen

individuellen geiſtig=natürlichen Lebensſtrom im Individuum und ſeinen Offenbarungen beſtimmt.

Daß aber dieſe objective Darſtellung des dem Individuum einwohnenden vollen Lebensgeiſtes auch das auffaſſende Individuum ganz ergreift, daß ſie nicht nur, wie Kant lehrt, Verſtand und Phantaſie in ein harmoniſches Spiel verſetzt, ſondern auch das ganze Gemüth in ſeiner innerſten Tiefe ergreift und erfüllt, iſt natürlich, da die Seele hier von einem Ebenbilde des Selbſt, von einem in ſich vollendeten Abbild ihrer eigenen ſchöpferiſchen Lebenskraft ergriffen wird: wie im Schauen ſelbſt das Lebendige und deſſen Ausdruck, die Form ganz von der Idee durchdrungen ſind, ſo iſt in der Wahrnehmung des Schönen die Anſchauung unmittelbar von der Idee, vom Gemüth durchdrungen, und beide erregen ſich fortdauernd gegenſeitig: die Anſchauung führt uns immer von Neuem auf die Idee, den Begriff, dieſer wieder zur Anſchauung zurück. Wenn wir an einem gegebenen Kunſtſchönen noch erſt lange reflectiren und begreifen ſollen oder müſſen, ſo kann es unmöglich die ungetrübte Idee des Schönen in uns hervorbringen. Es kann dann die Schuld an uns liegen, daß unſere geiſtige Bildung nicht der Bildung des Kunſtwerks conform iſt, oder es kann die Schuld am Gegenſtande liegen, daß die Idee nämlich nicht die Erſcheinung des Gegenſtandes lebendig durchdringt, d. h. nicht denſelben individualiſirt, denn die Durchdringung des Gegebenen von der Idee iſt es ja eben, die das Ding zum Individuum macht. Fehlt es dem Gegenſtande überhaupt an Begriff, an der Idee, ſo kann es noch weniger ſchön genannt werden, wir verlangen deshalb vom Künſtler, daß er idealiſire, d. h. die Idee zur Darſtellung und Anſchauung bringe, ohne die am Gegenſtande gegebenen trübenden Zerrbilder. Vielen erſcheint das Gebiet der Ideale als die Welt des Wahns, aber das Ideal in ſeiner echten Erſcheinung iſt nichts als die höchſte und wahre Wirklichkeit des Geiſtigen, und deshalb fällt das wahre Idealiſiren in der Kunſt mit dem Individualiſiren zuſammen, d. h. das Eine kann ohne das Andere nicht das Schöne darſtellen.

In der Fülle des geiſtigen Lebens, welche das Schöne gewährt, liegt auch die eigenthümliche Luſt, die es gewährt; die Luſt der Nachahmung und die des Lernens, worauf Ariſtoteles dieſelbe zurückführt, ſind bloß einzelne Elemente jener in ſich vollkommenen Befriedigung, welche das Schöne durch Befruchtung unſerer ganzen geiſtigen Subſtanz erregt. Aus demſelben Grunde iſt das Schöne

auch Gegenſtand des Begehrens, des Gemüthstriebes. Wir nennen Kunſttrieb ganz allgemein den Trieb des Gemüths, das Schöne aufzufaſſen und zu genießen, unterſchieden vom künſtleriſchen Triebe, in welchem der Kunſttrieb ſelbſtthätig und ſchöpferiſch hervortritt. Der Kunſttrieb iſt allen höher gebildeten Menſchen gemeinſchaftlich; wir finden darum die Elemente der Kunſt auch bei allen Völkern, und wenn ſich bei civiliſirten Völkern Individuen finden, die alle Kunſt von ſich ſtoßen und ganz von dieſem Triebe entblößt ſcheinen, ſo iſt dies nur ſcheinbar, oder beruht entweder auf Entartung des Individuums, oder auf Entartung der Kunſt, von welcher das Individuum ſich abgeſtoßen fühlt, denn das geſunde Gemüth muß nothwendig von lebendiger Darſtellung ſeines Ebenbildes ergriffen werden; und dieſer Verkehr mit andern Offenbarungen des menſchlichen Selbſt iſt dem Individuum eben ſo nothwendig zur geiſtigen Geſundheit als natürlich. Schließt ſich daſſelbe ganz gegen dieſelbe ab, ſo ſetzt dies eine Starrheit des Gemüths, eine Engherzigkeit und einſeitige Reflexion voraus, welche durch dieſe Iſolirung noch immer mehr vergrößert werden; jede Mißachtung des Höheren rächt ſich ſelbſt. Der verſchmähte uncultivirte Kunſttrieb treibt, indem er zu phantaſtiſchen Verirrungen und Productionen entartet, ein ſehr ſchlimmes Spiel mit dem Individuum; geſchmack- und geiſtloſe Productionen treten an die Stelle des Schönen und erfüllen die Seele mit jenem Trübſinn und Aerger am ganzen Leben, der die Quelle der tiefſten Entartungen wird. Der geſunde Kunſttrieb dagegen erzeugt Freude und Liebe in uns, weil er dem Selbſt geiſtige Nahrung gewährt. Die entgegengeſetzte Entartung entſteht, wenn das Gemüth ſich nur dem Kunſtgenuß hingiebt; es verliert dann allen Sinn für den Ernſt des Lebens und geräth immer mehr in eine bodenloſe Welt von phantaſtiſchen Fictionen; die wirkliche Welt wird ihm unſchmackhaft und das Individuum ſelbſt unbrauchbar für dieſe, alle Kraft des Gemüths erliſcht in müßigen Phantaſien.

Der Kunſttrieb iſt ſo verſchieden, als die Geſtaltung des Schönen ſelbſt; ſelten hat Jemand auf gleiche Weiſe Sinn und Trieb für alle Sphären des Schönen. Das Plaſtiſch-Schöne in der natürlichen Geſtalt ſteht noch der Sphäre des Selbſtgefühls näher, obgleich es in ſich einer unendlichen Ausbildung fähig iſt und auch an das höhere Gemüthliche ſich anknüpft. Das Mimiſch-Schöne bildet den Uebergang zum Muſikaliſch-Schönen, worin ſich die Tiefe des Gemüths, aber auch der Affect darſtellt. Ueber beiden Gegen-

ſätzen ſteht die Poeſie, welche indeß ſich auch zum Plaſtiſchen (im Epos) oder zum Gemüthlichen (in der Lyrik) hinneigen kann, oder beides in einem Höhern vereinigend, den Menſchen in ſeiner weltlichen Wirklichkeit, in den Geſchicken des Lebens darſtellt (im Drama); der poetiſche Kunſtſinn und Kunſttrieb iſt daher auch der univerſellſte, jede Kunſtrichtung aber iſt in ſich unendlich perfectibel.

B. Die Leidenſchaften.

Im gewöhnlichen Leben verſteht man unter Leidenſchaft zwar meiſtens etwas Unvernünftiges, Maaßloſes, Unberechtigtes, unterſcheidet ſie aber doch nicht beſtimmt von Affect und Gemüthstrieb. Schon die Alten unterſchieden wenigſtens zwiſchen πάθη und ἦθος in der angedeuteten Beziehung; die neuere Pſychologie dagegen wirft mit ſeltenen Ausnahmen Alles zuſammen. Selbſt nach Hegel »drückt die Form der Leidenſchaft, welche um dieſes Formellen »willen weder gut, noch böſe iſt, nur dies aus, daß ein Subject »das ganze lebendige Intereſſe ſeines Geiſtes, Talents, Charakters, »Genuſſes in einen Inhalt gelegt habe« (Encykl. § 475), wonach ſie denn Roſenkranz als »die höchſte Form des Gemüths« bezeichnet. Es handelt ſich hier um die Unterſcheidung und Bezeichnung ganz verſchiedener, ja entgegengeſetzter geiſtiger Phänomene. Wenn in den bisher betrachteten Gemüthsthätigkeiten das bewußte Selbſt ganz in ſeinem ideellen Inhalt aufging, wenn das Individuum ſein Intereſſe mit der geiſtigen Zuſtändlichkeit, worin es exiſtirt, ganz geeinigt hatte, ſo müſſen wir doch von dieſen in ſich harmoniſchen und v e r n ü n f t i g e n Geiſteszuſtänden diejenigen unterſcheiden, in welcher das bewußte Selbſt aus dieſer g e i ſ t i g e n Einigung heraustritt, um ſeine eigene Luſt und Belebung in dieſem oder einem andern Inhalte zu empfinden, wo das Individuum ſein partikuläres Luſt-Intereſſe in und an den vernünftigen Gegenſtand legt. Dieſe letztere Zuſtändlichkeit hat man nicht mit Unrecht L e i d e n ſ c h a f t genannt, weil durch Hingeben an dieſe natürliche Belebung die Thätigkeit der vernünftigen Seele gehemmt wird und demnach leidet. Dieſe Verarmung, dieſe Selbſtvernichtung der Seele giebt ſich auch kund in der fortſchreitenden Iſolirung des leidenſchaftlichen Individuums von Gott, von den Menſchen, ja von ſeinem übrigen geiſtigen Eigenthum, um ſich gerade in dieſem Einzelnen zu fixiren.

Man hat die Leidenſchaften geprieſen, weil ſie allein Bewegung in das menſchliche Leben brächten, allein bei dieſer Behauptung iſt

ſtantiellen, organiſchen Ganzen hervor. Ferner iſt es mehr ſeelenhafter Ausdruck des jetzt höher entwickelten ſelbſtbewußten Geiſtes. Drittens iſt es dem Schönen weſentlich, daß es erſcheine, alſo dieſe individuelle Einigung des Geiſtigen und Natürlichen dargeſtellt werde. Faſſen wir dieſe Momente zuſammen und zugleich jene untergeordneten elementariſchen, ſo zeigt ſich das Schöne als die in ſich begränzte, vollendete, individuelle Selbſtdarſtellung des menſchlichen Selbſt (vorzugsweiſe) in der organiſchen Subſtanz der natürlichen Geſtalt (das plaſtiſch Schöne) oder in den Bewegungen der Geberde und Muſik, oder endlich in der Sprache als Ausdruck des Selbſtbewußtſeins. Das Schöne alſo iſt eine Offenbarung nicht bloß der bewußten Seele, ſondern des beſeelten Individuums, das Schöne erſcheint daher an der mit der Seele geeinigten Natur; Leben und Ausdruck der Seele ſind in der Erſcheinung des Schönen ungetrennt, und in dieſem Sinne nannte es Schelling (in der bek. Rede) »Blick und Ausdruck des inwohnen»den Naturgeiſtes;« — »der Begriff aber,« fügt er hinzu, »iſt »das allein Lebendige in den Dingen.« Trendelenburg ſucht dieſe Einheit des geiſtigen Begriffs und des natürlichen Moments näher zu beſtimmen, indem er das Schöne auf die Verſchmelzung eines zwiefachen Zweckes zurückführt (Log. U. II, 87): »Die ſchöne »Form des männlichen Körpers wird zunächſt nach der Vorſtel»lung des männlichen Weſens aufgefaßt. Dieſer innere Zweck iſt »das Herrſchende. Wenn er der Form einen ſolchen Ausdruck »verleiht, daß ſie, die in die Erſcheinung treten ſoll, auch den »Zwecken der Erſcheinung entſpricht, indem ſie die Anſchauung, »das Organ der Erſcheinung, harmoniſch erregt: ſo iſt dieſe Ver»ſchmelzung des innern und äußern Zweckes das Eigenthümliche »der organiſchen Schönheit.« Allerdings iſt dem Schönen dieſe doppelte Zweckmäßigkeit weſentlich; nur ſcheint uns die Idee des Schönen, ihrer Objectivität nach, außer dem Gebiet des Zweckbegriffes zu liegen; denn der Zweck weiſet immer auf ein Anderes und Höheres hin, für welches er Bedeutung hat; das Schöne aber iſt das unmittelbar ſich ſelbſt Genügende und in ſich Ruhende, was nur in ſich ſelbſt ſeinen Zweck hat. Daß die Schönheit die Anſchauung harmoniſch erregt, kann nicht als äußerer Zweck der Dinge oder der Form beſtimmt werden, denn das Sein, die Wirklichkeit des Schönen iſt (exiſtirt) ganz unabhängig von dieſer Anſchauung, und die letztere kann deshalb nicht zur Beſtimmung des objectiven Schönen, der Idee dienen. Dieſe iſt durch den vollen

individuellen geiſtig=natürlichen Lebensſtrom im Individuum und ſeinen Offenbarungen beſtimmt.

Daß aber dieſe objective Darſtellung des dem Individuum einwohnenden vollen Lebensgeiſtes auch das auffaſſende Individuum ganz ergreift, daß ſie nicht nur, wie Kant lehrt, Verſtand und Phantaſie in ein harmoniſches Spiel verſetzt, ſondern auch das ganze Gemüth in ſeiner innerſten Tiefe ergreift und erfüllt, iſt natürlich, da die Seele hier von einem Ebenbilde des Selbſt, von einem in ſich vollendeten Abbild ihrer eigenen ſchöpferiſchen Lebenskraft ergriffen wird: wie im Schauen ſelbſt das Lebendige und deſſen Ausdruck, die Form ganz von der Idee durchdrungen ſind, ſo iſt in der Wahrnehmung des Schönen die Anſchauung unmittelbar von der Idee, vom Gemüth durchdrungen, und beide erregen ſich fortdauernd gegenſeitig: die Anſchauung führt uns immer von Neuem auf die Idee, den Begriff, dieſer wieder zur Anſchauung zurück. Wenn wir an einem gegebenen Kunſtſchönen noch erſt lange reflectiren und begreifen ſollen oder müſſen, ſo kann es unmöglich die ungetrübte Idee des Schönen in uns hervorbringen. Es kann dann die Schuld an uns liegen, daß unſere geiſtige Bildung nicht der Bildung des Kunſtwerks conform iſt, oder es kann die Schuld am Gegenſtande liegen, daß die Idee nämlich nicht die Erſcheinung des Gegenſtandes lebendig durchdringt, d. h. nicht denſelben individualiſirt, denn die Durchdringung des Gegebenen von der Idee iſt es ja eben, die das Ding zum Individuum macht. Fehlt es dem Gegenſtande überhaupt an Begriff, an der Idee, ſo kann es noch weniger ſchön genannt werden, wir verlangen deshalb vom Künſtler, daß er idealiſire, d. h. die Idee zur Darſtellung und Anſchauung bringe, ohne die am Gegenſtande gegebenen trübenden Zerrbilder. Vielen erſcheint das Gebiet der Ideale als die Welt des Wahns, aber das Ideal in ſeiner echten Erſcheinung iſt nichts als die höchſte und wahre Wirklichkeit des Geiſtigen, und deshalb fällt das wahre Idealiſiren in der Kunſt mit dem Individualiſiren zuſammen, d. h. das Eine kann ohne das Andere nicht das Schöne darſtellen.

In der Fülle des geiſtigen Lebens, welche das Schöne gewährt, liegt auch die eigenthümliche Luſt, die es gewährt; die Luſt der Nachahmung und die des Lernens, worauf Ariſtoteles dieſelbe zurückführt, ſind bloß einzelne Elemente jener in ſich vollkommenen Befriedigung, welche das Schöne durch Befruchtung unſerer ganzen geiſtigen Subſtanz erregt. Aus demſelben Grunde iſt das Schöne

auch Gegenſtand des Begehrens, des Gemüthstriebes. Wir nennen **Kunſttrieb** ganz allgemein den Trieb des Gemüths, das Schöne aufzufaſſen und zu genießen, unterſchieden vom künſtleriſchen Triebe, in welchem der Kunſttrieb ſelbſtthätig und ſchöpferiſch hervortritt. Der Kunſttrieb iſt allen höher gebildeten Menſchen gemeinſchaftlich; wir finden darum die Elemente der Kunſt auch bei allen Völkern, und wenn ſich bei civiliſirten Völkern Individuen finden, die alle Kunſt von ſich ſtoßen und ganz von dieſem Triebe entblößt ſcheinen, ſo iſt dies nur ſcheinbar, oder beruht entweder auf Entartung des Individuums, oder auf Entartung der Kunſt, von welcher das Individuum ſich abgeſtoßen fühlt, denn das geſunde Gemüth muß nothwendig von lebendiger Darſtellung ſeines Ebenbildes ergriffen werden; und dieſer Verkehr mit andern Offenbarungen des menſchlichen Selbſt iſt dem Individuum eben ſo nothwendig zur geiſtigen Geſundheit als natürlich. Schließt ſich daſſelbe ganz gegen dieſelbe ab, ſo ſetzt dies eine Starrheit des Gemüths, eine Engherzigkeit und einſeitige Reflexion voraus, welche durch dieſe Iſolirung noch immer mehr vergrößert werden; jede Mißachtung des Höheren rächt ſich ſelbſt. Der verſchmähte uncultivirte Kunſttrieb treibt, indem er zu phantaſtiſchen Verirrungen und Productionen entartet, ein ſehr ſchlimmes Spiel mit dem Individuum; geſchmack- und geiſtloſe Productionen treten an die Stelle des Schönen und erfüllen die Seele mit jenem Trübſinn und Aerger am ganzen Leben, der die Quelle der tiefſten Entartungen wird. Der geſunde Kunſttrieb dagegen erzeugt Freude und Liebe in uns, weil er dem Selbſt geiſtige Nahrung gewährt. Die entgegengeſetzte Entartung entſteht, wenn das Gemüth ſich nur dem Kunſtgenuß hingiebt; es verliert dann allen Sinn für den Ernſt des Lebens und geräth immer mehr in eine bodenloſe Welt von phantaſtiſchen Fictionen; die wirkliche Welt wird ihm unſchmackhaft und das Individuum ſelbſt unbrauchbar für dieſe, alle Kraft des Gemüths erliſcht in müßigen Phantaſien.

Der Kunſttrieb iſt ſo verſchieden, als die Geſtaltung des Schönen ſelbſt; ſelten hat Jemand auf gleiche Weiſe Sinn und Trieb für alle Sphären des Schönen. Das Plaſtiſch-Schöne in der natürlichen Geſtalt ſteht noch der Sphäre des Selbſtgefühls näher, obgleich es in ſich einer unendlichen Ausbildung fähig iſt und auch an das höhere Gemüthliche ſich anknüpft. Das Mimiſch-Schöne bildet den Uebergang zum Muſikaliſch-Schönen, worin ſich die Tiefe des Gemüths, aber auch der Affect darſtellt. Ueber beiden Gegen-

ſätzen ſteht die Poeſie, welche indeß ſich auch zum Plaſtiſchen (im Epos) oder zum Gemüthlichen (in der Lyrik) hinneigen kann, oder beides in einem Höhern vereinigend, den Menſchen in ſeiner weltlichen Wirklichkeit, in den Geſchicken des Lebens darſtellt (im Drama); der poetiſche Kunſtſinn und Kunſttrieb iſt daher auch der univerſellſte, jede Kunſtrichtung aber iſt in ſich unendlich perfectibel.

B. Die Leidenſchaften.

Im gewöhnlichen Leben verſteht man unter Leidenſchaft zwar meiſtens etwas Unvernünftiges, Maaßloſes, Unberechtigtes, unterſcheidet ſie aber doch nicht beſtimmt von Affect und Gemüthstrieb. Schon die Alten unterſchieden wenigſtens zwiſchen πάθη und ἦθος in der angedeuteten Beziehung; die neuere Pſychologie dagegen wirft mit ſeltenen Ausnahmen Alles zuſammen. Selbſt nach Hegel »drückt die Form der Leidenſchaft, welche um dieſes Formellen »willen weder gut, noch böſe iſt, nur dies aus, daß ein Subject »das ganze lebendige Intereſſe ſeines Geiſtes, Talents, Charakters, »Genuſſes in einen Inhalt gelegt habe« (Encykl. § 475), wonach ſie denn Roſenkranz als »die höchſte Form des Gemüths« bezeichnet. Es handelt ſich hier um die Unterſcheidung und Bezeichnung ganz verſchiedener, ja entgegengeſetzter geiſtiger Phänomene. Wenn in den bisher betrachteten Gemüthsthätigkeiten das bewußte Selbſt ganz in ſeinem ideellen Inhalt aufging, wenn das Individuum ſein Intereſſe mit der geiſtigen Zuſtändlichkeit, worin es exiſtirt, ganz geeinigt hatte, ſo müſſen wir doch von dieſen in ſich harmoniſchen und vernünftigen Geiſteszuſtänden diejenigen unterſcheiden, in welcher das bewußte Selbſt aus dieſer geiſtigen Einigung heraustritt, um ſeine eigene Luſt und Belebung in dieſem oder einem andern Inhalte zu empfinden, wo das Individuum ſein partikuläres Luſt-Intereſſe in und an den vernünftigen Gegenſtand legt. Dieſe letztere Zuſtändlichkeit hat man nicht mit Unrecht Leidenſchaft genannt, weil durch Hingeben an dieſe natürliche Belebung die Thätigkeit der vernünftigen Seele gehemmt wird und demnach leidet. Dieſe Verarmung, dieſe Selbſtvernichtung der Seele giebt ſich auch kund in der fortſchreitenden Iſolirung des leidenſchaftlichen Individuums von Gott, von den Menſchen, ja von ſeinem übrigen geiſtigen Eigenthum, um ſich gerade in dieſem Einzelnen zu fixiren.

Man hat die Leidenſchaften geprieſen, weil ſie allein Bewegung in das menſchliche Leben brächten, allein bei dieſer Behauptung iſt

zweierlei zu berückſichtigen. Erſtens iſt die Leidenſchaft, wie ſie empiriſch im Leben angeſchaut wird, nicht ohne Gemüthsthätigkeit; wäre die Leidenſchaft nicht an und in der Gemüthsthätigkeit, ſo hätte ſie keine Kraft und würde nicht lange exiſtiren können. Wenn nun auch, ihrem geiſtigen Sinn und Begriff nach, die eine von der andern ſcharf ſich ſcheidet und die andere verdrängt in dem Maaße, in welchem ſie ſelbſt wächſt, ſo ſind doch die Gränzen beider in der empiriſchen Betrachtung ſchwierig zu beſtimmen und werden daher gewöhnlich verwechſelt. Man unterſcheidet im gewöhnlichen Leben den Trieb nach Ruhm als Gemüthsthätigkeit, der ſo viel Herrliches hervorgerufen, nicht von der egoiſtiſchen Ruhmſucht. Dem Hegelſchen Satze, daß nichts Großes ohne Leidenſchaft vollbracht worden, ſetzen wir den entgegen, daß nichts Großes durch Leidenſchaft zu Stande gekommen iſt, da die Größe nur durch die ideelle vernünftige That beſtimmt ſein kann. Allerdings iſt es nicht ſelten eine ſchwache Moralität, die auf die energiſchen Leidenſchaften loszieht, deren ſie ſelbſt nicht fähig iſt, während ſie ſchon in dieſem verächtlichen Herabſehen ihren jämmerlichen Hochmuth offenbart; allein darum ſteht die Leidenſchaft als ſolche nicht um einen Grad höher; ja ſie erſcheint deſto verworfener, je mehr es ein reichbegabtes tiefes Gemüth war, welches ſich ihr hingab. Große Männer ſind auch wohl leidenſchaftlich, aber ſie geben ſich bei ihrem kräftigen Gemüth nie der Leidenſchaft ganz hin; ſie beherrſchen die Leidenſchaften, während ſchwache Seelen von ihr beherrſcht werden. — Was die Leidenſchaft noch außerdem in Kredit gebracht hat, iſt das, daß ſie überhaupt die geiſtigen Kräfte aufregt, zur Reflexion nöthigt und deshalb für die Verſtandesbildung günſtig iſt; allein ſo weit der Zuſtand eigentliche Leidenſchaft iſt, gewährt derſelbe, gleich dem Fieber, nur eine momentane Aufregung der Lebenskräfte, welcher nothwendig ſpäter Erſchlaffung folgt, wovon ſpäter die Rede ſein wird. Die Leidenſchaft als ſolche iſt entſchieden böſe, krankhaft, unnatürlich; ſie tritt überall da auf, wo das Individuum als geiſtiges ſich zu ſchwach fühlt. Was Rouſſeau von der Wolluſt bemerkt, daß ſie vorzugsweiſe und in höherm Maaße bei Schwächlingen ſich finde, das gilt mehr oder weniger auch von den übrigen: ſie werden deſto heftiger, je mehr die reelle natürlich-vernünftige Energie des Individuums erliſcht.

Freilich hat bei dieſer Unnatürlichkeit die Leidenſchaft, gleich der Krankheit, auch eine gewiſſe Natürlichkeit, ſonſt könnte ſie gar nicht entſtehen. Unnatürlich iſt ſie, da es zur Natur des Menſchen

gehört, in der Menſchheit und in Gott zu leben, da ſie ein Buhlen des Individuums, eine Schändung des geiſtigen Selbſt iſt, und deshalb wird ſie auch allgemein und unwillkürlich verachtet. Wie aber kann eine ſolche Unnatürlichkeit natürlich entſtehen?

Man begnügt ſich gewöhnlich damit, die Leidenſchaft auf die Selbſtſucht, das Böſe zurückzuführen. Wir geben zu, es liegt in der Leidenſchaft von der einen Seite ein Element der willkürlichen Selbſtſucht, was als freie That ſich weiter nicht erklären läßt, allein ſehr wohl läßt ſich begreifen, wie das Individuum zu dieſer Willkür ſich getrieben fühlt und beſtimmt. Wir ſahen bereits im vorigen Theile, wie die Thätigkeit des höhern Selbſtgefühls ſich zugleich im natürlichen als Luſt oder Unluſt reflectirt; auch die Gemüthsthätigkeit alſo iſt beſtändig mit verſchiedener Luſt oder Unluſt geeinigt. Schon im Affect bemerkten wir, wie dieſe Belebung oder Erſtarrung antagoniſtiſch gegen das höhere Selbſtgefühl auftritt, da es ſeinen eigenen Grund im Individuum hat und deshalb unwillkürlich ſich geltend macht. Nun kann die Seele dieſen ſtets gegebenen lebendigen Impuls zwar zurückdrängen, indem ſie ſelbſt ihr Thun in der Lebendigkeit realiſirt, aber es bedarf hierzu einer freien That der Erhebung. Zu der natürlichen Belebung durch die Luſt wird das Individuum unwillkürlich fortgezogen, wenn es nicht frei ſich zu der angeeigneten menſchlichen Subſtanz erhebt. Da nun in jeder Gemüthsthätigkeit zugleich Luſt oder Unluſt geſetzt iſt, ſo kann das bewußte Selbſt ſich auch willkürlich dieſer gegebenen individuellen Luſt zuwenden, wodurch es zugleich von jener geiſtigen menſchlichen Subſtanz ſich abwendet. Dieſe Selbſtverſenkung in der Luſt, die anfangs eine willkürliche und momentane war, wird durch Wiederholung bald eine unwillkürliche, daurende, denn in der Luſt eben verliert ſich ja das geiſtige Selbſt, verliert ſeine Subſtanz, ſeine Erinnerungen. Die Leidenſchaft alſo ſetzt einen Entwicklungsprozeß voraus; nur allmälig verliert das Selbſt ſeine reale Freiheit, aber es verliert dieſelbe nie ganz; die Willensfreiheit wird nicht aufgehoben, wie Daub Anthrop. S. 470 behauptet; mit Recht aber nennt Kant die Leidenſchaften »Krebsſchäden für die menſchliche Vernunft, mehrentheils unheilbar.«

Die Leidenſchaften ſind ſo mannigfach als die Art und Weiſe, wodurch das bewußte Selbſt ſich zugleich beſeelt und belebt fühlen kann. Im weitern Sinne jedoch rechnen wir zu den Leidenſchaften auch die vermöge der Willkür allmälig entſtandenen na-

türlichen Begierden, die wir als ſolche Leidenſchaften der Genußſucht nennen. Der weitere häufigſte Gegenſtand der Luſt und Selbſtbelebung ſind die Gegenſtände der weltlichen Strebungen: Beſitz, Macht, Ehre, Wiſſen und aller geiſtige endliche Beſitz; wir werden ſie die egoiſtiſchen oder weltlichen Leidenſchaften nennen. Die Luſt oder Unluſt kann endlich auch auf die andere Perſon ſich richten, woran ſie ſich knüpft, die perſönlichen Leidenſchaften. Die tiefſte Beſeelung hat die Seele in Gott, im religiöſen Selbſtgefühl; auch in dieſem kann das Selbſt ſich dieſer geiſtigen Luſt hingeben und dadurch leidenſchaftlich von der Menſchheit und Gott ſich abſondern in den pietiſtiſchen und fanatiſchen Leidenſchaften. Dieſe letztern jedoch gehen über das weltliche Gebiet hinaus und gehören bereits dem Gebiet des höhern Selbſtbewußtſeins an, das wir im folgenden Theile betrachten.

1. Die Leidenſchaften der Genußſucht.

Sowohl Genußſucht als Egoismus ſind zwar in allen Leidenſchaften Hauptmomente; wir unterſcheiden ſie in dem engern poſitiven Begriff des ſogenannten ſinnlichen Genuſſes und dem des bloß innerlich und im Beſitz ſchwelgenden Egoismus. Von der Entartuug der natürlichen Begierden war oben ſchon die Rede; an dieſe knüpft ſich die poſitive Genußſucht, welche einen geſunden kräftigen Körper vorausſetzt. In der ſogenannten gebildeten Welt und bei ſchwächlichen Individuen oder bei bereits abgeſtumpfter natürlicher Empfindung herrſcht die negative Genußſucht als Vergnügungsſucht, Zerſtreuungsſucht vor: das Individuum ſtürzt ſich auf jede mögliche Weiſe in den Wirbel der Erregung, um nur ſeiner ſelbſt und der Zeit los zu werden, denn es iſt zu faul, um durch Selbſtthätigkeit und in höherer Gemüthsthätigkeit eine höhere Luſt zu finden. So kann die Faulheit ſelbſt gewiſſermaßen eine Leidenſchaft werden, zunächſt als Unluſtſcheu, weiterhin aber als träges Selbſtverſinken in ſich ſelbſt; auch die göttliche Faulheit, die einſt Friedrich Schlegel in der Lucinde pries, iſt ein beſonders-cultivirter Schößling dieſer entarteten Pflanze. Der erethiſche, überreizte Zuſtand aber geht zuletzt in Atonie, in Lebensüberdruß und nicht ſelten in melancholiſchen Wahnſinn über.

Die poſitive Genußſucht entartet am allgemeinſten und tiefſten in der geſchlechtlichen Wolluſt. Sie entnervt phyſiſch und geiſtig den Menſchen. Wir geben zu, daß ein Wollüſtling noch

gute Eigenſchaften haben kann in geſelliger praktiſcher Beziehung, aber das wahrhaft Menſchliche, was ihn mit dem Menſchen und mit Gott inniger vereinigt, geht unausbleiblich verloren. Wer das Meduſenhaupt der Wolluſt erblickt, der erſtarrt, oder er muß, mit jenem Schilde der Pallas ausgerüſtet, entfliehen.

Bei civiliſirtern Geſchlechtern tritt zu der Genußſucht in natürlichen Begierden die Schwelgerei in Gefühlen. Auch dieſe bildet ſich mehr poſitiv oder negativ aus. Negativ erſcheint ſie in jener ſchwächlichen Empfindſamkeit oder Sentimentalität, die ſtets in Gefühlen der Liebe, Naturſchönheit u. ſ. w. zerfließen möchte, ſtatt etwas zu thun. Wir dürfen eine gewiſſe natürliche Empfindſamkeit nicht mit dieſer krankhaften verwechſeln. Bei den Frauen und denjenigen Individuen überhaupt, die weniger an eine beſtimmte Selbſtthätigkeit ſich binden, will nichts deſto weniger das Gemüth ſeine Nahrung haben; es flüchtet ſich aus der Leere in das Selbſtgefühl des Guten, Schönen u. ſ. w. und träumt ſich hier Productionen, die es in der Wirklichkeit zu realiſiren oft zwar durch die Umſtände, meiſtens aber durch Feigheit und Faulheit verhindert wird. Sie kann bis zu einem gewiſſen Grade untadelhaft ſein, wird aber um ſo krankhafter, je mehr ſie von der Selbſtthätigkeit, vom wirklichen Leben ſich entfernt und ſich in ihren leeren Phantaſien träumeriſch verliert. Dazu tritt nun das Sichgefallen, Vortrefflichfühlen in dieſem Thun und daher ein bewußtes Ergreifen und Erzwingen, und wenn auch dies nicht gelingt, ein äußerliches Affectiren derſelben, wo denn die Empfindſamkeit zur Empfindelei wird. Beide ſind am unnatürlichſten und verkehrteſten am Manne, von dem man ſtrenger verlangen kann, daß er in der Sphäre der Selbſtthätigkeit ſich bewegt.

Beim Manne indeß nimmt die Gefühlsſchwelgerei, beſonders in der Jugend, mehr einen poſitiven Charakter an in der Schwärmerei, welche ſich nicht auf bloßes Fühlen beſchränkt, vielmehr momentan ſich in extravaganten Handlungen, poetiſchen Ausgeburten, Lobpreiſen und Renommiren gefällt. Tiefer iſt die religiöſe Schwärmerei, wovon im folgenden Theile. In der pietiſtiſchen Gefühlsſchwelgerei iſt das Individuum in das Selbſtgefühl eines ihm und ſeines Gleichen eigenthümlichen Gnaden-Verhältniſſes mit Gott verſunken; es ſchwelgt in dieſem Gefühle wollüſtig, ſtatt durch ſittliche Selbſtthätigkeit ſich der göttlichen Gnade würdig zu machen — die ſchändlichſte Leidenſchaft die es giebt, die ſich auch meiſtens nur bei entnervten Wollüſtlingen findet.

Es giebt endlich auch ein Schwelgen im Wiſſen, im gewußten Beſitz, welches die Selbſtthätigkeit ſcheut und daher auch nur bei ſchwächlichen Reproductionen des Wiſſens ſtehen bleibt. Es kann jedoch nicht ſo tief entarten, wie die Gefühlsſchwelgerei, weil es mehr zur Selbſtthätigkeit getrieben wird.

In allen dieſen Leidenſchaften der Genußſucht iſt zwar auch die Selbſtſucht, der Egoismus, das Beziehen des geiſtigen Inhalts auf dies einzelne genießende Ich, aber dieſes will in der Genußſucht nur in dieſer ſelbſtverſenkenden Luſt exiſtiren; mehr entwickelt und im eigentlichen Sinne egoiſtiſch iſt diejenige Leidenſchaft, worin das Selbſt in einem beſtimmten, zeitlichen, endlichen Selbſtgefühl exiſtiren will, und der Genuß eben hierdurch vermittelt iſt.

2. Die egoiſtiſchen oder weltlichen Leidenſchaften.

Betrachten wir das bewußte Selbſt, wie es ſich menſchlich-weltlich entwickelt hat, ſo zeigt es ſich uns in jedem Moment der Entwicklung in und mit einer beſtimmten weltlichen und univerſellen Subſtanz der weltlichen Strebungen, Beſitz, Macht, Ehre und eben ſo in einer beſtimmten endlichen bewußten Subſtanz der Reflexion und der Gemüthstriebe. Das höhere Selbſtgefühl und Gemüth umfaßt geiſtig dieſe Subſtanz und iſt dadurch beſeelt und belebt. Dieſe Subſtanz iſt daurend, das Subject kann ſich daher fortwährend belebt fühlen, ſowohl bei zurücktretender als fortdaurender Selbſtthätigkeit. Giebt ſich nun das bewußte Selbſt dieſen Belebungen hin, ohne den höhern Gemüthstrieben Eingang zu geſtatten, ſo erſtarrt es gewiſſermaßen in dieſer beſtimmten, endlichen, weltlichen Subſtanz, und ſo befindet ſich die Seele ſklaviſch gekettet an das, was ſie ſelbſt weltlich gebildet, erarbeitet hat. Es kann jedoch nur allmälig und unmerklich in dieſe Sklaverei gerathen, allmälig, weil die Seele in dieſer weniger lebendigen Luſt nicht ſo plötzlich erſtarren kann, wie in der Genußſucht, obgleich auch hier dies Selbſt immer lüſterner wird und immer mehr aus dem gemeinſamen menſchlichen Selbſtbewußtſein heraustritt; unmerklich aber geſchieht dies eben darum, weil dies nur im Einzelnen allmälig erſtarrt, weil es immer mehr verdunkelt wird und erblindet, und weil die Seele, die dieſen Zuſtand merkt, ſich demſelben zu entziehen ſucht.

Die egoiſtiſche Leidenſchaft geſtaltet ſich ſehr mannigfach, je nach der verſchiedenen Entwicklung des Subjects und ſeiner weltlichen Subſtanz; wir unterſcheiden ſie gewöhnlich nach den welt-

lichen Strebungen, als Leidenſchaften des weltlichen Beſitzes, der Macht oder Selbſtthätigkeit, ferner der Ehre und des Ruhms und endlich des geiſtigen Beſitzes überhaupt. In mehreren dieſer Richtungen zeigt ſich die Leidenſchaft überwiegend genußſüchtig in einem beſtimmten Zuſtande als Luſt, oder ſtrebend, mit einer weltlichen Selbſtthätigkeit geeinigt, als Sucht. Zu den erſtern gehören Eitelkeit, Dünkel, Hochmuth, zu den letztern Habſucht, Herrſchſucht, Ehrſucht. Der Geiz, als die niedrigſte Leidenſchaft, wobei das Selbſt am meiſten erſtarrt iſt, ſteht indifferent zwiſchen der Luſt und Sucht an der Spitze.

a. Die Leidenſchaften des äußerlichen Beſitzes.

Sie erſcheinen in den eben angedeuteten Formen des Geizes, der Habſucht und der Eitelkeit. Labrüyere giebt uns ein recht anſchauliches Bild des Geizigen: »Il y a des gens qui sont mal »logés, mal couchés, mal habillés et plus mal nourris, qui »essuient les rigueurs des saisons, qui se privent eux-»mêmes de la société des hommes et passent leurs jours »dans la solitude, qui souffrent du présent, du passé et de »l'avenir, dont la vie est comme une pénitence continuelle »et qui ont ainsi trouvé le secret d'aller à leur perte par »le chemin le plus pénible: ce sont les avares.« Der Geiz, die engherzigſte Leidenſchaft kann nur in ſchwachen Seelen gedeihen und bei ſchwachem Selbſtgefühl und Gemüth. Deshalb iſt er auch vorzugsweiſe dem ſchwachen Alter, den durch Krankheiten deprimirten Individuen und anderſeits denjenigen eigen, welche nie in Verhältniſſen der Liebe und Freundſchaft ſich menſchlich ausgebildet haben. Was den Einfluß des erkrankten Lebensgefühls betrifft, der ohne Zweifel ſehr bedeutend iſt, ſo will Alibert beobachtet haben, daß hauptſächlich die am lymphatiſchen Syſtem Leidenden geizig ſind, ja er behauptet, eine vornehme Dame gekannt zu haben, welche in der einen Hälfte des Jahres, wo ſie an Vapeurs und Melancholie litt, ſchmutzig geizig, in der geſunden Periode aber grenzenlos freigebig war. Der Einfluß des Lebensgefühles iſt aber jedenfalls für die Entſtehung des Geizes ein ſekundäres Moment. Der pſychiſche Grund liegt jedoch nicht, wie Alibert und Viele meinen, in der außerordentlichen Liebe zum Leben und in der Furcht, ſpäter darben zu müſſen. Wollen doch, wie Alibert ſelbſt erzählt, viele Geizige oft lieber ſterben, als die Koſten für ihre Kur bezahlen. Allerdings iſt es die fixe Idee des

Geizigen, er ſei oder werde arm, wenn er auch Geld im Ueberfluſſe beſitzt. Allein dieſe fixe Idee hat nicht ihren Grund in dieſer Reflexion: Du könnteſt in Zukunft Noth leiden, ſondern dieſe Reflexion hat vielmehr ihren Grund in dem allmälig erſtarrten Selbſtgefühle, denn auch der Geiz muß erſt einen Erſtarrungsprozeß durchlaufen in der Kargheit, Knickerei, Knauſerei u. ſ. w., ehe er eigentlicher Geiz wird. Dieſe Anfangspunkte können angeregt werden durch die Vorſtellung von dem, was ſich mit Geld machen läßt. Aber der eigentliche Geiz entſteht erſt dann, wenn das erſtarrende Selbſt immer mehr ſich losreißt von der Gemeinſchaft der Menſchen und menſchlicher Theilnahme, von menſchlichen Gefühlen, und das Selbſtgefühl demnach immer mehr in dieſem Einzelnen ſich fixirt.

Bei lebendigen ſelbſtthätigen Naturen wird die Luſt am Beſitz zum leidenſchaftlichen Streben der Habſucht, ein heißhungriger Geiz, der zu rückſichtsloſem Handeln nach Außen treibt, während der Geiz ſtarr in ſeiner Subſtanz vegetirt. Die Habſucht kann mehr kleinlich im Wuchergeiſt ſich ausbilden oder mit Herrſchſucht verbunden in gewaltſamen Strebungen.

Wenn in dieſen Leidenſchaften des Beſitzes das Selbſtgefühl erſtarrt iſt, ſo erſcheint es dagegen gewiſſermaßen flüſſig und queckſilbern in der Eitelkeit, worin das Selbſt ſich nicht nur der Luſt des geringſten Beſitzes hingiebt, ſondern zugleich dieſelbe in anderen Selbſten beſpiegelt, genießt und ſich daher den Leidenſchaften der Genußſucht nähert; ſie iſt deshalb auch vorzugsweiſe dem lebendigen Selbſtgefühle der Jugend und des Sanguinikers eigen, und, wie Alibert mit Recht bemerkt, unter allen Ständen einheimiſch; ſie zieht ihre Nahrung aus Allem: — das Dach, das der Menſch bewohnt, der Wagen, der ihn zieht, und die Pferde; die Frau, die er liebt; der Herr, dem er dient; der Freund, den er beſucht; der Menſch, der ihn grüßt, mit ihm ſpricht u. ſ. w. Wir dürfen jedoch hierbei nicht das natürliche und vernünftige Selbſtgefühl mit der Eitelkeit verwechſeln, wie es gewöhnlich geſchieht. Auch das Selbſtgefühl des nicht Eiteln wird durch dieſe und andere Kleinigkeiten belebt, freut ſich über einen neuen Beſitz, aber es wird nur in ſeiner vernünftigen Totalität mit dem Andern empfunden, während der Eitle wenigſtens momentan auf den Gegenſtand der Eitelkeit ſein Selbſt gänzlich richtet. Der Eitle iſt daher ein Kind oder Naturmenſch, oder ein ſündlicher Thor, der ſein Herz an dieſe Kleinigkeit hängt und gegen den

Kitzel der momentanen Luſt ſein menſchliches Selbſt aufgiebt. Wir können die Eitelkeit hier nicht in den mannigfachen bunten Geſtalten der Gefallſucht, Putzſucht oder der ſich perſönliche Bedeutung beilegenden Selbſtgefälligkeit verfolgen. Sie knüpft ſich nicht nur an einzelnen Beſitz, ſondern eben ſo an einzelne Thätigkeiten, Gedanken, Gefühle; mitten unter Thränen und Trauer, ſagt Alibert, ſucht ſie die öffentliche Aufmerkſamkeit. Sobald unſer Selbſtgefühl nicht von Menſchlichem erfüllt iſt, ſteht es der Eitelkeit offen. Auch der Gelehrte iſt nicht ſelten eitel auf ſein äußerliches Wiſſen, ſeine Bibliothek u. ſ. w. Nur die Eitelkeit, meint Alibert, gehört jeder Zeit, jedem Alter, jeder Lage an; ſie folgt dem Menſchen bis zur letzten Stunde, zeigt ſich in ſeinem letzten Willen, ſeinem letzten Worte u. ſ. w. Wenn die Eitelkeit im Allgemeinen mehr dem ſchönen Geſchlechte eigen iſt, ſo kann ſich doch auch bei ſchwachköpfigen Jünglingen die Eitelkeit auf das Aeußere, Kleidung u. ſ. w. zur Geckenhaftigkeit fatuité ausbilden.

Geiz und Eitelkeit ſind entgegengeſetzte Leidenſchaften; Erſtarrung und Belebung des Selbſtgefühls ſchließen ſich, wenigſtens in Bezug auf denſelben Gegenſtand aus. Dies hindert aber nicht, daß Eitle auch geizig ſein könnten und umgekehrt; geringere Geizhälſe können ſehr leicht ſelbſtgefällig und eitel ſein, weil der Mangel des höhern Selbſtgefühls beide Leidenſchaften auf gleiche Weiſe begünſtigt.

b. Die Leidenſchaften der Selbſtthätigkeit und der Macht.

Dieſe Leidenſchaft äußert ſich für die mehr untergeordneten Individuen als Freiheitsſucht, für die herrſchenden als Herrſchſucht. Von der letztern beſonders behauptet man, ſie ſei dem Menſchen angeboren, aber man muß die Herrſchſucht von dem oben berührten Herrſchtriebe unterſcheiden; die Herrſchſucht wird durch die Luſt der Herrſchaft geleitet, ohne Rückſicht auf die individuelle Fähigkeit dazu. Eben ſo will die Freiheitsſucht ſelbſt diejenigen Schranken abwerfen, welche das vernünftige Selbſt ſich ſetzen müßte, wenn ſie auch nicht in der Gemeinſchaft ſchon beſtänden. Sie wird indeß gewöhnlich erſt allmälig durch Bedrückung von Seiten der Herrſchenden, durch Herrſchſucht erregt und ausgebildet. Die Herrſchſucht bildet ſich, wie der Herrſchtrieb, in den verſchiedenartigſten Verhältniſſen aus: in der Ehe, im Staate, in Sec-

ten, philoſophiſchen Schulen u. ſ. w. und iſt unerſättlich ſowohl was die Stärke des beherrſchenden Einfluſſes, als die Zahl der unterworfenen Individuen betrifft. Eben ſo kann ſich die Freiheitsſucht gegen allerlei Feſſeln und Formen geltend machen. Bis zu welchem Wahnſinn die politiſche Freiheitsſucht fortgehen kann, wenn ſie in einem Volke allgemein und herrſchend wird, davon giebt uns die franzöſiſche Revolution ein furchtbares Beiſpiel.

Die Herrſchſucht erfordert eine größere Energie des Selbſt, aber ſie bewirkt aus demſelben Grunde auch eine univerſellere Verderbniß, da ihr zu ihren ſchlechten Zwecken kein Mittel zu ſchlecht iſt, und dieſelben oft nur durch große Umwege, Lüge, Verſtellung u. ſ. w. zu erreichen ſind. Bei den Mächtigen treibt ſie zur Gewaltſamkeit, zu Streit und Krieg, weshalb ſie ſich auch nicht ſelten mit kriegeriſcher Sucht verbindet. An die Herrſchſucht vorzugsweiſe knüpfen ſich auch die Leidenſchaften, zu denen wir jetzt übergehen.

c. Die Leidenſchaften der Ehre, des Ruhms und des geiſtigen Beſitzes überhaupt.

Zunächſt an die untadelhafte Ehr- und Ruhmliebe ſchließt ſich der *Stolz* an, welcher in gutem und ſchlechtem Sinne aufgefaßt wird, meiſtens jedoch in letzterm als ein übermäßiges Selbſtgefühl, als eine überhohe Meinung von ſich ſelbſt. Hat das Selbſtgefühl weder einen realen Inhalt in bloß eingebildeten Vorzügen, noch einen vernünftigen Gehalt wegen der geiſtigen Nullität, Dummheit des Subjects, ſo bezeichnen wir dieſes leere Selbſtgefühl als *Dünkel*. Der Stolz iſt immer auf eigener Energie baſirt, der Dünkel auf ererbtem, geliehenem Scheine. Es ſind zugleich Leidenſchaften des geiſtigen Beſitzes, und zugleich ſind ſie auf das Gefühl der Ehre gegründet, denn ſowohl der Stolze, als der Dünkelhafte, wenn auch zugleich in ſich ſelbſt ihres Werthes genießend, wollen auch im Selbſtgefühl der Andern geehrt und berückſichtigt ſein. Aber beſtimmter noch freilich tritt dieſe Richtung hervor in der Ehr- und Ruhmſucht. In dieſen iſt die Seele ganz der Luſt, von Andern, vom ganzen Volk bewundert zu werden, hingegeben. Im *Ehrgeiz* iſt die Stellung des Subjects noch untergeordneter; es glaubt aber ganz anderer Dinge werth zu ſein und blickt mit ängſtlicher Begierde nach Auszeichnungen und äußern Ehrenſtellen und kann hierdurch allein befriedigt werden. Die *Ehrſucht* iſt noch mehr nach Außen gerichtet, ſie ſinnt zugleich auf Thaten, um

ſich die allgemeine Bewunderung zu erwerben, denn dieſe Leidenſchaft iſt den Männern eigenthümlich, und hier wiederum Männern von energiſcher Lebenskraft und lebendigem Selbſtgefühl. Am höchſten aber ſteigert ſich dieſe Leidenſchaft in der Ruhmſucht, die von ganzen Nationen, von der ganzen Menſchheit bewundert zu werden ſtrebt. Dieſe Leidenſchaften machen den Menſchen zum Sklaven der fremden Meinung; nichts deſto weniger iſt Kants Definition ſchlecht, welcher die Ehrſucht beſtimmt als »die Schwäche
»der Menſchen, wegen der man auf ſie durch ihre Meinung
»Einfluß haben kann — ein Beſtreben nach Ehrenruf, wo es
»am Scheine genug iſt.« Die erſtere Reflexion gehört gar nicht hierher, da ſie pſychologiſch nichts beſtimmt; im Uebrigen begnügt ſich der Ehrſüchtige nicht, gleich dem Eiteln, mit einem leichten Scheine; ſie kann nur aufkommen, wo Energie und reelles Verdienſt iſt, nur freilich nicht in dem vermeinten Maaße. Alibert bemerkt, une ambition rentrée, ein getäuſchter in ſich freſſender Ehrgeiz ſei eine tödtliche Krankheit und häufig ſtürben die Ehrſüchtigen an apoplektiſchen Zufällen. Auch dies Phänomen zeigt, wie lebendig ſie das ganze Selbſt bewegt.

Im Innern aber erreicht die Selbſtſucht den höchſten Gipfel im Hochmuth, indem ſie ſelbſtgefällig ſich in ſich ſelbſt bewegt und auf die Mitmenſchen aus der großen Höhe nur verächtlich herabſieht. Er hat, wie der Stolz, das ganze Selbſt zum Gegenſtande, aber dieſer bleibt mehr beim bloßen Selbſtgefühl ſeiner Vortrefflichkeit ſtehen, der Hochmüthige hat dieſelbe ganz durchreflectirt, ſich mit Andern verglichen und ſich als die Spitze alles geiſtigen Daſeins erblickt; in kleinlichen Dingen der Eitelkeit, des Dünkels mag er nicht glänzen, da er das Höchſte erreicht zu haben glaubt. Dieſe Leidenſchaft entſteht bei ſehr ausgebildetem Bewußtſein, wenn das Individuum nicht zugleich menſchlich und wahrhaft religiös ſich ausbildet, wenn es die wahre Ehrfurcht vor dem Höchſten und Heiligen verliert. Von Platon an haben es die tiefſten Denker anerkannt, daß dieſe Leidenſchaft auch den beſſern Seelen gefährlich ſei, und der neueſte chriſtliche Denker hierüber, Jul. Müller, bemerkt hierüber (über die Sünde S. 87):
»Es iſt ein merkwürdiges Zeugniß, wie tief die Neigung zum Ei-
»gendünkel und Hochmuth im menſchlichen Herzen zu wurzeln und
»ſich, während alle ihre heraustretenden Schößlinge abgebrochen
»werden, im Innerſten heimlich zu behaupten vermag, daß ſelbſt
»wahre Frömmigkeit in Gefahr iſt, durch leiſe, unmerkliche Ueber-

»gänge ſich in Selbſtgefälligkeit, geiſtliche Koketterie und zuletzt »in geiſtlichen Stolz zu verlieren.« Der Hochmuth iſt deshalb ſo gefährlich, weil die höhere Ausbildung die tiefſte Luſt gewährt und die Seele in jeder Luſt erſtarrt, wenn ſie ſich ihr ohne die angemeſſene geiſtige Thätigkeit hingiebt; ſie wird dadurch in jener wahrhaft objectiven geiſtigen Gemeinſchaft der Liebe immer mehr gehemmt, in ihrer eigenen natürlichen Subſtanz feſt gehalten und begeht ſo den ärgſten Frevel gegen Gott und ſich ſelbſt.

3. Die perſönlichen Leidenſchaften.

Wie die Luſt und Willkür in den Leidenſchaften der Genußſucht die natürlichen Begehrungen zu unnatürlichen Begierden und Neigungen allmälig entſtellt, wie dieſelben in den egoiſtiſchen Leidenſchaften das particuläre Selbſtgefühl zu einem Alles aufzehrenden Ungeheuer machen: ſo werden auch die perſönlichen Zu- und Abneigungen durch dieſelben zugleich unwiderſtehliche Begierden und egoiſtiſche Strebungen in den Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes, welche man die ſympathiſchen und antipathiſchen nennen könnte.

Was die leidenſchaftliche Liebe betrifft, ſo ſind dabei hauptſächlich zwei Momente zu beachten, das geſchlechtliche und das der Hinderniſſe. Man unterſcheidet im gewöhnlichen Leben gar nicht oder ſehr wenig die tief gemüthliche Liebe in Geſchlechts-Verhältniſſen und die leidenſchaftliche. Die erſtere giebt ſich durch die ruhige Zufriedenheit und Klarheit des Gemüths zu erkennen, während die leidenſchaftliche unruhig zwiſchen Luſt und Schmerz ſich bewegt, leicht der Eiferſucht und dem Haß ſich öffnet. Wenn nun auch in der letztern das geſchlechtliche Moment beſtimmter hervortritt, ſo iſt ſie doch ſehr von der wollüſtigen Leidenſchaft der Lüſtlinge zu unterſcheiden. Dieſe Unterſcheidung wird aufs entſchiedenſte durch die Erſcheinungen des Wahnſinns beſtätigt: die Liebeswahnſinnigen, bei denen doch hier von einer conventionellen Zurückhaltung nicht mehr die Rede ſein kann, äußern nie einen unkeuſchen Gedanken (ſ. Idelers Seelenheilkunde II. 341 ff.). Wir behaupten keineswegs, daß in der eigentlichen Liebe das geſchlechtliche Moment nicht exiſtire, aber es iſt geiſtig und unwillkürlich gebunden und beherrſcht durch das Gemüth.

Die Leidenſchaft der Liebe wird bekanntlich am meiſten entflammt durch Hinderniſſe. Warum? Die Hinderniſſe gewähren dem Selbſtgefühl einen beſtändigen Reiz, indem ſie die Vorſtel-

lung immer von Neuem zum geliebten Gegenſtand hinleiten, und ſo verſenkt ſich denn das Selbſt immer mehr in dieſe Luſt und Liebe. Iſt hingegen das Selbſtgefühl in Ruhe und Sicherheit, ſo bewegt ſich die Seele zugleich ungefeſſelt in andern Richtungen und Sphären, wobei das gemüthliche Element daſſelbe bleiben kann, die lebendige Erregung der Leidenſchaft aber nothwendig verliert. Daher denn auch von Seiten der Frauen die kokette Zurückhaltung, um die Leidenſchaft mehr anzufachen. Die leidenſchaftlichen Neigungen ſind ohne ſolche objective oder ſubjective Hinderniſſe von kurzer Dauer. Ein geiſtreicher, vornehmer Schriftſteller bemerkt hierüber etwas parador, aber wohl nicht ganz unwahr: »Die Frauen werden faſt immer gewonnen durch »den Zauber ſchlechter (d. h. nicht zuvorkommender, ſchmeichelnder) Behandlung (wobei vorausgeſetzt werden muß, daß bereits »eine Zuneigung vorhanden iſt). Sehr häufig ſuchen ſie die auf, »welche ſie verſchmähen, und ſind nicht leicht gegen Andere gehorſam, als gegen ſolche, die ihnen nicht ſchmeicheln. — So manche Frau tröſtete ſich niemals, von ihrem Liebhaber verlaſſen worden zu ſein, der aus launenhaftem Eigenſinn 14 Tage ſpäter »verabſchiedet worden wäre.« Es zeigt ſich alſo: die Leidenſchaft erkaltet, wenn der Reiz der Ungewißheit fehlt, und wenn die Leidenſchaft nicht zugleich auf einer gemüthlichen Baſis beruht, denn die angeführten Bemerkungen beziehen ſich auf einen ſchon ſehr verderbten geſellſchaftlichen Zuſtand.

Der Haß, behauptet Alibert (physiologie des passions II. 221), iſt dem menſchlichen Herzen eben ſo natürlich und hat dieſelbe Quelle, wie die Liebe: — er iſt eine natürliche Waffe, dem Menſchen zu ſeiner Vertheidigung und Erhaltung gegeben. Dieſe mehrfach herrſchende Anſicht iſt falſch. Wir müſſen zwiſchen dem Affect und der Leidenſchaft des Haſſes unterſcheiden; des erſtern kann ſich der beſte Menſch nicht erwehren, wenn er Schlechtes begehen ſieht, ja er würde ſelbſt ſchlecht ſein, wenn ſein Gemüth nicht lebendig das Schlechte abſtieße; aber der Haß als Leidenſchaft entſteht nur durch fortgeſetzte Abneigung, wenn die Seele willkürlich und mit Luſt ſich dieſem Affect hingiebt und darin die eigne Selbſtbelebung empfindet. Denn wie das Gemüth durch Liebe gewiſſermaßen Ein geiſtiges Weſen wird mit dem Gegenſtand der Liebe und das, was dieſem widerfährt, auf gleiche Weiſe fühlt, auf entgegengeſetzte Weiſe wird das bewußte Selbſt durch den Haß Ein in ſich getheiltes, antagoniſtiſches Weſen, deſ-

ſen Begegniſſe, deſſen Luſt und Schmerz es umgekehrt empfindet. Hierauf beruht die Schadenfreude und der Neid.

Auch der Haß erſcheint in ſehr mannigfachen Geſtalten und Abſtufungen. Zuerſt entſteht eine leidenſchaftliche Abneigung, Antipathie. Die perſönliche Antipathie wird nach L. G. Carus (Pſych. S. 353) von einer weſentlichen innern Verſchiedenheit bei einem Scheine von äußerer Gleichartigkeit hervorgerufen. Dieſe Erklärung möchte für wenige Fälle der Erfahrung zureichend ſein; die allgemeinen Gegenſätze beſtimmen auch hier nichts. Die leidenſchaftliche Abneigung entſteht erſt, wenn die Individuen durch die That in nähere Beziehung zu einander treten. Beim Kinde und Naturmenſchen gilt die Spinoziſche Erklärung: **Odium est tristitia concomitante causa externa**, d. h. die Abneigung entſteht gegen den, der ihnen Unangenehmes zufügt, ſie beleidigt. Der Haß des Naturmenſchen iſt heftig und roh, er führt unmittelbar zur Thätlichkeit, Rache, und dieſe Rachſucht wird eine daurende Leidenſchaft, da der Prozeß der Beleidigungen und Gegenbeleidigungen in den Familien erblich wird. Der Haß des Egoiſten iſt in ſich gekehrt, ſchleichend, liſtig, tückiſch, verläumderiſch, verbindet ſich deshalb mit der auf univerſellem Haß und Herrſchſucht ruhenden Partheiſucht; er kann aber auch giftig bis zu mörderiſcher Bosheit fortgehen. Der Haß des unleidenſchaftlichen ſittlichen Menſchen wendet ſich gegen das Ungerechte, Schlechte auch dann, wenn man nicht ihm ſelbſt perſönlich entgegentritt. Ein dritter Grund der Abneigung iſt die Nichtübereinſtimmung zu einem engern Verhältniß. So werden in der Ehe oder in einem durch den Zufall herbeigeführten engern Verhältniß Individuen einander ſich abgeneigt, die in einem univerſellern Verhältniß ſich zugeneigt geblieben ſein würden. Jede Leidenſchaft erzeugt und befördert den Haß, denn jeder Leidenſchaftliche haßt den, welcher ſeinen Beſtrebungen willkürlich oder zufällig entgegentritt. Sowohl aus fortdaurendem Haß gegen Einzelne, als Negation der Gemüthstriebe überhaupt, wozu denn das deprimirte Lebensgefühl, der Lebensüberdruß kommt, entſteht jener allgemeine Menſchenhaß, der die Jugend nur flüchtig und phantaſtiſch bei fehlgeſchlagenen Erwartungen anwandelt.

Diejenige Leidenſchaft, welche leidenſchaftliche Liebe und Haß vereinigt, iſt die Eiferſucht. Schleiermacher charakteriſirte ſie treffend durch das bekannte Wort: ſie ſuche mit Eifer, was Leiden ſchafft. Warum aber? Offenbar weil (geſchlechtliche) Liebe

und der Haß hier aufs engſte verwachſen ſind; die Liebe und der Haß erregen ſich gegenſeitig in ihr und können ſich eben deshalb nicht befriedigen, daher auch die ſchrecklichen Wirkungen dieſer Leidenſchaft.

Da die Leidenſchaft immer von Neuem die Affecte hervorruft und deshalb auf gleiche Weiſe die organiſchen Functionen ſtört und das Bewußtſein trübt, ſo kann das höhere Selbſtgefühl und Bewußtſein zuletzt ganz untergehen im Irreſein oder Wahnſinn.

C. Das Irreſein oder der Wahnſinn.

Es iſt in der neueſten Zeit, ſeitdem in Frankreich Pinel, in Deutſchland Langermann und Reil den Anfang machten, von Seiten der Aerzte Vieles für die Kunde des Wahnſinns geleiſtet worden, weniger von pſychologiſcher Seite. Da man das Seelenleben nicht zugleich als freies, geiſtiges und als Naturleben begriff, ſo ſtellte man ſich das Problem, entweder von der Seele oder vom Körper aus den Wahnſinn zu erklären; das ſchief geſtellte Problem konnte nicht zu fruchtbaren, pſychologiſchen Anſchauungen führen. Das klaſſiſche Werk von Esquirol hat das Verdienſt, die Thatſachen klar zu ſondern und darzuſtellen; Theorie enthält es faſt gar nicht, oder nur ſehr rohe Vorſtellungen, z. B. daß einzelne Vermögen der Seele, die Imagination, Reflexion u. ſ. w., allein für ſich verletzt ſein könnten. Ideler's Seelenheilkunde iſt auch in pſychologiſcher Beziehung auf jeden Fall verdienſtlich; nur ſcheint er die pſychiſchen und phyſiſchen Erſcheinungen nicht ſcharf genug in ihrer Einigung und Wechſelwirkung aufzufaſſen. Wir müſſen hier unſere Betrachtung auf die Entſtehung und die weſentlichen Formen der pſychiſchen Entartung beſchränken.

1. Die Entſtehung des Irreſeins.

Herbart, deſſen ſcharfſinnige Erörterung über dieſen Punkt wir den Leſer ſelbſt nachzuleſen bitten (Pſych. II. S. 511), ſucht zu zeigen, wie durch phyſiologiſche Hemmungen des Vorſtellens das vorhandene alte Ich zu Grunde gehe und die krankhaften Körpergefühle die Grundlage zu einer neuen Individualität hergeben. Allein dieſe Erklärung wird ſchon durch die von den Irrenärzten einſtimmig beobachtete Thatſache widerlegt, daß die wiedergeneſenen Wahnſinnigen meiſtens aufs genaueſte die Erinnerung von dem behalten, was ſie gethan und geſprochen haben. Dies

wäre unmöglich, wenn die ſubſtantiellen, die Vorſtellungs-Elemente des Bewußtſeins, erneut, oder auch nur weſentlich verändert würden. Das Ich des Wahnſinnigen iſt alſo kein neues, es iſt eine Ruine des frühern und was daran neu produzirt wird, wird keineswegs, wie Herbart annimmt, durch Körpergefühle conſtruirt; es wird vielmehr durch das Selbſtgefühl aus dem vorhandenen bewußten Material gebildet, und mögen hierbei die Körpergefühle ſubſtantiell durch Reize fortdaurend Einfluß ausüben, ſo treten ſie doch nicht als Elemente des neuen Ichs ein. Das Problem iſt alſo ſchwieriger, als es ſich Herbart geſtellt hat. Es muß begriffen werden, wie das Ich in ſeinen Begehrungen, Vorſtellungen ſich allmälig ſo verändern und zu der Nothwendigkeit gelangen könne, ſein früher erworbenes Eigenthum als Ganzes aufzugeben, d. h. aus der Gemeinſchaft mit ſeines Gleichen und Gott zu treten.

Mit Recht geht Ideler zur Löſung dieſes Problems auf die Affecte und Leidenſchaften zurück, allein wenn es demſelben ſchon nicht gelang, das Hervortreten der Leidenſchaft als eines vereinzelten Gemüthstriebs begreiflich zu machen, ſo kann es noch viel weniger gelingen, bloß aus der pſychiſchen Thätigkeit den Wahnſinn zu erklären. »Der Wahnſinn,« lehrt Ideler **II. 353** ff., »iſt »ſtets das Erzeugniß einer bis zur vollſtändigen und anhaltenden »Unterdrückung der Beſonnenheit geſteigerten Leidenſchaft; — das »Mißverhältniß zwiſchen Verſtand und Gemüth, welches das Weſen jeder Leidenſchaft ausmacht, welches angeboren oder erwor»ben, rein pſychiſch oder auch körperlich bedingt ſein kann, bildet »die Dispoſition zum Wahnſinn.« — Wenn, wie Ideler weiterhin zugiebt, die heftigſten Leidenſchaften und Affecte nur unter gewiſſen Bedingungen Wahnſinn erzeugen, ſo weiſt dies allein ſchon auf ein anderes nothwendig mitwirkendes Moment hin. Das Mißverhältniß zwiſchen Verſtand und Gemüth iſt nur ein pſychiſches Phänomen, was bei Tauſenden von Menſchen ſich zeigt, die darum nicht die geringſte Dispoſition zum Wahnſinn haben.

Unſere bisherige Betrachtung hat uns überall bewährt, daß die Thätigkeit des Selbſtgefühls zugleich eine lebendige iſt, und dieſe Lebendigkeit war es, die im Affect antagoniſtiſch ſich geltend machte, welcher in der Leidenſchaft die Luſt und Willkür des Individuums ſich hingab. Durch dieſes willkürliche fortdaurende Hingeben wird der Antagonismus zwiſchen der geiſtigen und der natürlich-lebendigen Production immer ſtärker; die Folge davon iſt, daß die Revolution in den organiſchen Thätigkeiten und Ge-

bilden immer zerſtörender wird und die organiſche Lebendigkeit der geiſtigen Production immer weniger Raum geſtattet. Hierbei können krankhafte körperliche Zuſtände oder Leidenſchaften und Affecte die Initiative haben, aber beide Elemente müſſen, wenn der Wahnſinn entſtehen ſoll, vorhanden ſein und ſich fortdaurend gegenſeitig erregen. Allerdings können leibliche Zuſtände das Lebensgefühl des Selbſt ganz niederdrücken, aber nur es ſelbſt kann ſich ſeine Welt des Wahns geſtalten, es muß alſo ein pſychiſches Moment des Selbſtgefühls, was durch die leibliche Krankheit veranlaßt, aber nicht bewirkt ſein kann, hinzutreten. Anderſeits können Leidenſchaften und Affecte das bewußte Selbſt immer mehr von der gemeinſamen menſchlichen Vernunft entfernen, allein es würde nie ganz aus ihr heraus treten und ihr entfremdet, wenn nicht die leidenſchaftlichen Actionen unmittelbar mit organiſchen geeinigt wären, wenn das leidenſchaftliche Selbſt nicht fortſchreitend in dieſer übermäßigen Belebung oder Erſtarrung verſänke, indem es ſich der Luſt oder Unluſt derſelben hingiebt. Es werden daher vorzugsweiſe diejenigen Affecte und Leidenſchaften zum Wahnſinn führen, welche daurende oder plötzliche, heftige Belebungen oder Erſtarrungen hervorrufen. Nach Esquirol iſt dies vorzüglich: der häusliche Kummer, Furcht und Schrecken, Stolz, Ehrgeiz. Dies ſind zugleich diejenigen Affecte und Leidenſchaften, welche am wenigſten zur weltlichen Selbſtthätigkeit leiten, in welchem vielmehr das Selbſt ganz ſeinen innern träumeriſchen Productionen, den Gegenſtänden der Wünſche und Neigungen, deren Befriedigung die Außenwelt verſagt hat, hingegeben iſt. Indem die Seele ſich ſo allmälig eine eigene Welt produzirt und in die wirkliche voll Verzweiflung nicht mehr hineinblicken mag, ſo muß ihr zuletzt die erträumte als die wirkliche gelten, da ſie allmälig durch ihre eigene That den gemeinſamen Ausgangspunkt verloren hat, und dies wird um ſo mehr geſchehen, je weniger der übermäßig erregte oder erſtarrte Naturorganismus eine Concentration der Vorſtellungen möglich macht. Dies geſtaltet ſich indeſſen bei den verſchiedenen Formen des Wahnſinns ſehr verſchieden. Ehe wir indeß zur Betrachtung der verſchiedenen Formen übergehen, wollen wir zuerſt noch einige allgemeine Erſcheinungen ins Auge faſſen.

Die univerſellen Elemente deſſelben, die Hallucinationen und Illuſionen, ſind bereits früher kurz berührt worden. Was das Selbſtgefühl betrifft, ſo charakteriſirt ſich der Wahnſinn allgemein durch Unruhe, Furcht, Argwohn; es tritt hier offenbarer

ans Licht, was in der Leidenſchaft noch mehr verhüllt bleibt. »Die »Wahnſinnigen,« lehrt Esquirol I. S. 9: »werden außerordent»lich kleinmüthig, laſſen ſich leicht einſchüchtern, ſind furchtſam, »mißtrauiſch, argwöhniſch — ſelbſt gegen Verwandte.« — Dies Phänomen hat offenbar denſelben Grund, warum auch das Thier, dem Menſchen gegenüber, unruhig und furchtſam iſt, weil das Bewußtſein des innern geiſtigen Halts entbehrt; zur Ruhe und zum Vertrauen gehört ein beſtimmtes menſchliches Selbſtgefühl. Dazu kommt ferner, daß meiſtens noch ein geringer Strahl der Vernunft durch die Wolken des Wahns hindurchbricht. Wie der Leidenſchaft immer eine gewiſſe Unruhe beigemiſcht iſt, weil ſich in der Seele doch unwillkürlich die Nichtigkeit und Verkehrtheit reflectirt, ſo auch geſchieht es im Wahnſinn. »Faſt alle geneſenen Geiſtes»kranken,« erzählt Ideler (II. 215), »die in den glänzendſten Illu»ſionen lebten, ſich für Götter, Könige, wiſſenſchaftliche Genies, »reiche Nabobs hielten, geſtanden ein, daß ſie ihres erträumten »Glückes nie recht froh geworden wären, ſondern eine quälende »Unruhe empfunden hätten.«

Als ein zweiter allgemeiner Charakterzug der Irren wird angeführt, daß in demſelben meiſtens Neigungen hervortreten, die mit dem frühern moraliſchen Charakter des Individuums nicht übereinſtimmen. Man hat daraus einen Beweis gegen die pſychiſche Entſtehung des Wahnſinns führen wollen. Mit Unrecht, denn die Totalität der Gemüthsintereſſen iſt ja geſchwunden, und das Selbſt hat ſich in einem einzelnen endlichen Gegenſtande der Leidenſchaft fixirt, der für die frühere Gemüths-Totalität ganz zufällig iſt; dazu kommen nun noch die zufälligen körperlichen Regungen und Begierden, welche ebenfalls ſubſtantiell einwirken (vgl. Ideler II. 204). Daß die Geiſteskranken, wie Esquirol anmerkt, durchaus unbekümmert um die Zukunft ſind, verſteht ſich von ſelbſt, da ſie ja nicht einmal fähig ſind, eine Zukunft aufzufaſſen.

2. Die verſchiedenen Formen des Irreſeins.

Man unterſcheidet gewöhnlich mit Esquirol: 1) Monomanie, partiellen Wahnſinn mit Vorherrſchen einer frohen aufgeregten Stimmung; 2) Melancholie, partiellen Wahnſinn mit vorherrſchender trauriger Leidenſchaft; 3) Manie, Tobſucht mit gewaltſamer Aufregung; 4) Demenz oder Blödſinn, wo, wie Esquirol ſich ausdrückt, die Organe des Denkens ihre nöthige Kraft und Energie verloren haben, d. h. die natürliche Lebendig-

keit, welche übrigens manchmal auch von Geburt aus fehlt, wie z. B. bei den Kretins u. A., iſt zerrüttet. Dieſe Eintheilung iſt roh empiriſch; unter dem Begriff der Monomanie, der übrigens auch den der Melancholie umfaßt, wird das Verſchiedenſte zuſammen geworfen. Für unſere Betrachtung ſcheiden ſich Tobſucht und Blödſinn aus, da in ihnen das Selbſtgefühl ganz in der Aufregung aufgegangen oder in der Erſtarrung untergegangen iſt.

Was unſere deutſchen Begriffe betrifft, ſo bezeichnen ſie eigentlich mehr verſchiedene Stufen des Irreſeins; Verrücktheit die erſte, gelindeſte; Wahnſinn, wo der Menſch von einem ſubjectiven Wahn ganz geblendet iſt, und endlich Tollheit, wo das Selbſt ganz außer ſich gerathen iſt. Für uns ſind hauptſächlich die Uebergangs-Zuſtände zum Wahnſinn intereſſant, dieſe wollen wir unter dem Begriff der Verrücktheit zuſammen faſſen, das eigentliche Irreſein aber unter dem Begriff des Wahnſinns.

a. Zuſtände der Verrücktheit.

Zu dieſen Uebergangs-Zuſtänden zählen wir vorzüglich diejenigen, welche E. als der inſtinctiven Monomanie angehörig bezeichnet, bei welcher der Wille verletzt ſein ſoll (!), nämlich die Monomanie der Trunkſüchtigen, der Brandanſtifter, der Mordſüchtigen und der Selbſtmörder. Alle dieſe pſychiſchen Zuſtände gehören nicht dem eigentlichen Wahnſinn an, liegen aber auf der Gränze deſſelben.

Die Trink-Monomanie beſchreibt E. folgendermaßen (S. 42): »Bald iſt im Anfang der Geiſteskrankheit der Magen in einem beſondern Zuſtande, der den Kranken außerordentlich und »empfindlich ſchwächt, dann fordert der Magen ſtarke Getränke —. »Bald iſt das Pſychiſche geſchwächt; der Kranke iſt ohne Energie, »unfähig zu denken und zu handeln; er wird von Langeweile und »Grämlichkeit niedergebeugt, trinkt anfangs, um ſich aufzuregen — »und bald nachher betrinkt er ſich. In beiden Fällen iſt das Be»dürfniß zu trinken inſtinctartig, herrſchend, unwiderſtehlich — er »wird gefährlich, wenn er ſeine Neigung nicht befriedigen kann.« Hier iſt es offenbar das durch Gewohnheit des Trunks und Ausſchweifungen abgeſtumpfte Gemeingefühl, welches dieſe leidenſchaftliche Lüſternheit nach Belebung hervorbringt. Die Seele aber vermag nicht mehr, über dieſe Lüſternheit ſich zu erheben, weil das höhere Selbſtgefühl durch das bisherige Leben ganz entartet iſt und die Seele in dieſem der unruhigen Belebung hingegebe-

nen Nervenſyſtem nicht mehr ihre bewußten Productionen realiſiren kann.

Die Brandanſtiftungsſucht, die gewöhnlich durch Leidenſchaften beſtimmt wird, ſoll zuweilen auch gänzlich ohne ſolche vorkommen, und zwar ganz beſonders bei jungen, in der Entwicklung der Pubertät begriffenen Mädchen und bei Blödſinnigen. Die letztern wiſſen nicht, was ſie thun, und die Flamme gewährt ihnen ein belebendes Schauſpiel. Auch bei jenen möchte es daſſelbe Streben der Selbſtbelebung ſein, was ſich auch in der Zerſtörungsſucht, z. B. im Rauſch und in der Grauſamkeit kund giebt, wobei zu beachten iſt, daß in den Jahren, wo die organiſch lebendige Natur im Individuum ſo ſchöpferiſch wirkſam iſt, am leichteſten ſolche wunderliche Neigungen zu außerordentlichen Reizen des Selbſtgefühls entſtehen können.

Weit häufiger und merkwürdiger iſt die Mordſucht, diejenige nämlich, welche ohne anderweitige leidenſchaftliche Motive entſteht. Dieſe glaubt Esquirol nur durch Störung des Willens erklären zu können (S. 355), allein daß dieſe keine grundloſe iſt, zeigen die Umſtände: »Alle geſtanden ein, daß ſie irgend etwas »im Innern empfinden, worüber ſie nicht Rechenſchaft geben kön»nen, daß ihr Kopf eingenommen ſei, daß ſie eine Störung im »Verſtändniß bemerkten. Hierbei auch phyſiſche Symptome: Ko»likſchmerzen, Brennen in den Eingeweiden, Hitze vom Unterleibe »zum Kopfe aufſteigend, Pulſation im Innern des Schädels, »Schlafloſigkeit u. ſ. w.« Wir ſehen hier alſo einen faſt zum bloß natürlichen Selbſtgefühl herabgeſunkenen Zuſtand des bewußten Selbſt. In einem ſolchen Zuſtande ſtrebt es nach einer Belebung, die demſelben gemäß iſt, alſo Spirituoſa, Zank und Streit, Zorn (denen ſich nach Esquirol dieſe Individuen vorher gern hingeben); ein Mord aber gewährt den lebendigſten Reiz, um ſich aus der dumpfen Betäubung zu reißen. Oft iſt noch ein Strahl des höhern Selbſtgefühls vorhanden und ſie gerathen in innern Kampf (S. 55) und ſchreckliche Angſt; oft iſt der Antrieb ſo augenblicklich und heftig, daß die That ſogleich vollzogen wird. Nach der That fühlen ſie ſich ihrer großen Aufregung und Angſt entledigt, haben aber keine Furcht und Gewiſſensbiſſe, betrachten ihre Opfer mit Kaltblütigkeit, ja mit Zufriedenheit. Dieſe Unglücklichen ſind alſo keineswegs zurechnungsfähig, ſelbſt wenn ſie auch bei der That mit Verſtand und Vorſicht zu Werke gegangen ſind, denn ein Anderes iſt jene univerſelle Reflexion, die auch das Thier beſitzt und

ein Anderes die Reflexion des höhern Selbſt. Esquirol erzählt von der Mordſucht manche intereſſante Beiſpiele, die wir indeß hier nicht verfolgen können.

Der Hang zum Selbſtmord entſteht einerſeits durch Schmerzen, Leidenſchaften aller Art, anderſeits durch Lebensüberdruß. Die Wirkung des phyſiſchen Schmerzes, lehrt Esquirol (S. 312), iſt langſamer als die des phyſiſchen und ruft ſeltener den Selbſtmord hervor. Warum? weil der phyſiſch Kranke auch unter mißlichen Umſtänden die Hoffnung der Geneſung feſthält; der leidenſchaftliche Schmerz dagegen ſieht keine Rettung. Die Hypochondriſten haben zwar ein heftiges Verlangen, ſich von ihren Uebeln zu befreien, aber »ſie fürchten aus Kleinmüthigkeit den »Tod und aus Schwäche zu leben.«

Der Lebensüberdruß iſt nach E. »ein paſſiver Zuſtand, eine »Wirkung der Atonie der Senſibilität.« Das iſt falſch; bei Atonie der Senſibilität, beim Blödſinn iſt an keinen Lebensüberdruß zu denken; es iſt vielmehr Atonie des Selbſtgefühls, die da meiſtens entſteht, wo alle Selbſtthätigkeit nur auf den Genuß gerichtet war, denn der Seele bleibt aus dieſem genußſüchtigen egoiſtiſchen Thun kein Eigenthum, keine Erinnerung zurück; es tritt eine unausfüllbare Leere und Langeweile ein, und es bedarf dann nur eines geringen Anſtoßes, denn alle Selbſtmörder haben, wie E. bemerkt (S. 322), irgend ein Motiv, einen eingebildeten oder wirklichen Kummer. Der poſitive Lebenshaß aber enſteht gewöhnlich durch eine Leidenſchaft, denn man haßt dann nicht das Leben an ſich, ſondern das Leben in dieſen Leiden.

b. Die Zuſtände des Wahnſinns.

Je nachdem das Selbſt entweder in einer aufregenden Leidenſchaft und Affection ſich fixirt, oder in einer deprimirenden erſtarrt, oder endlich vorzugsweiſe durch leibliche Urſachen bewegt wird, iſt der Wahnſinn ein fixer (die intellektuelle Monomanie Esquirols) oder ein ſtarrer (die Melancholie oder Lypemanie) oder ein unruhig=beweglicher (die raiſonnirende Monomanie).

In der bezeichneten erſten Gattung des Wahnſinns hat der Irre eine fixe Idee, die gewöhnlich ein Erzeugniß ſeiner frühern Leidenſchaft iſt; in demjenigen, was nicht mit dieſer Sphäre zuſammenhängt, erſcheint er oft recht verſtändig. Hierher gehört z. B. der Liebes=Wahnſinn, welchen Esquirol ebenfalls zur intellektuellen Monomanie rechnet, denn »dans cette maladie l'imagination

»seule est lesée, il y a erreur dans l'entendement.« Schon eine ſcharfe empiriſche Betrachtung hätte, dünkt uns, von dieſer Anſicht zurückkommen müſſen. Iſt denn bei den Liebes-Wahnſinnigen, ferner bei den religiös und ehrſüchtig Wahnſinnigen nicht auch die Neigung, das Selbſtgefühl ganz außer allen Schranken und geſtört? und iſt nicht auch der Wille der krankhaften Neigung hingegeben, ſobald nur das Bewußtſein die Sphäre der fixen Idee berührt? Soweit alſo der Wahnſinn reicht, ſind alle Sphären des Selbſtbewußtſeins davon ergriffen. Daß aber ein Wahnſinniger nur in einem einzigen Punkte verkehrt empfindet, urtheilt, handelt, iſt nicht erſtaunlicher, als was wir alle Tage in geringern Graden wahrnehmen können, daß Individuen in einzelnen Punkten, in der Sphäre ihrer Leidenſchaft ganz ſchief urtheilen und empfinden. — Disponirt zu dieſer Art des Wahnſinns ſind nach Esquirol (II. S. 14) »Individuen mit lebhafter, exaltirter »Einbildungskraft, Individuen, die nur beſtimmte oder einen Kreis »von Ideen faſſen können, oder die aus Eigenliebe, Eitelkeit, Stolz »oder Ehrgeiz übermäßige Wünſche, unausführbare Pläne hegen.« Wir ſehen alſo, wie oben angedeutet, die Individuen von der Leidenſchaft getrieben, ſich poſitiv eine Welt des Wahns produziren und ſich gewiſſermaßen allmälig in dieſelbe einſpinnen. Daß die fixe Idee gewöhnlich eine beſtimmte Geſtalt in der Vorſtellung angenommen hat, iſt natürlich; es iſt diejenige, in welcher das darſtellende phantaſirende Denken gerade begriffen war, als das Licht des Selbſtbewußtſeins unterging und daher das Schiefe, Unangemeſſene dieſer einzelnen Vorſtellung nicht mehr reflectirt werden konnte. Bei den religiöſen Wahnſinnigen iſt es gewöhnlich der Hochmuth, der ſie in die phantaſtiſche Welt des Wahns geführt hat.

Ganz umgekehrt verhält ſich der ſtarre Wahnſinn, die Melancholie. Wenn im fixen Wahnſinn das Selbſt ſich in das phantaſtiſche Object hineingelebt hat, ſo hat es ſich in der Melancholie vom Object zurückgezogen in ſeinen Schmerz. Esquirol unterſcheidet zwei Arten der Melancholiker (I. S. 243): die von außerordentlicher Reizbarkeit, die ſich über alles grämen, quälen, erſchrekken, verzweifeln, und die, welche unempfindlich, unbeweglich für alles ſind, welche Verſchiedenheit theils wohl eine verſchiedene Stufe bezeichnet, theils auf verſchiedene deprimirende Affecte zurückgeht. Indem das Selbſt ſo in ſeinem Schmerz erſtarrt iſt, trägt es keinen poſitiven Wahn in ſich, aber es iſt wieder zum natürlichen Selbſt

herabgeſunken, es vermag die Gegenſtände nicht mehr aufzufaſſen. Daher ſagt der Melancholiſche bei Esquirol (S. 244): »ich »faſſe die Gegenſtände nicht auf, ſie identifiziren ſich nicht mit mei»nem Weſen.« Hier iſt nämlich eine Erinnerung der frühern Welt zurückgeblieben, aber dieſe kann die Auffaſſung nicht durchdringen: die wahrgenommenen Dinge bleiben Geſtalten, Phantome. Dieſer Widerſpruch der noch vorhandenen Vernunft und des melancholiſchen Zuſtandes tritt oft noch ſtärker hervor; ſie fühlen, daß ſie unvernünftig ſind, daß ſie ihren Willen nicht beherrſchen können. So ſagte ein in Geneſung Begriffener zu E.: »ich weiß, daß »ich es thun ſollte und daß ich es thun kann. — Ich möchte »Ihre Meinung befolgen, ich bin überzeugt, daß es gut ſein würde; »aber machen Sie, daß ich wollen kann, dieſes Wollen, welches »beſtimmt und ausführt — ich weiß, was ich thun muß, aber die »Kraft verläßt mich, wenn ich handeln ſoll.« Hier ſehen wir deutlich, wie der Wille ſich an die ganze bewußte produzirte Objectivität knüpft, in welcher Jemand lebt, und eben ſo wie das Individuum im Wollen nur produziren kann, was irgendwie in ihm lebt, ſo kann er auch nur wiſſen und glauben nach Maaßgabe dieſer innern Production. Ein anderer Melancholiſcher ſagt zu E.: »ich verſtehe ſehr wohl, was Sie mir ſagen, Sie haben »recht, aber ich kann Ihnen nicht glauben.« Woher dieſes ſonderbare Phänomen? Weil der Melancholiſche nicht im Stande war, den Gegenſtand, warum es ſich handelte, real zu produziren, anzuſchauen, obgleich er hinreichend Vernunft beſaß, um ſeinen Zuſtand und ſeine Stellung zu E. zu begreifen.

Die unruhig-beweglichen Irren charakteriſirt E. (II. 36, 26) als ſtürmiſch-ungeſellig; ſie begehen lächerliche, tadelnswerthe Handlungen, die ihrem alten Intereſſe, ihren wahren Neigungen entgegen ſind, fühlen ſich überall unwohl, wechſeln unaufhörlich ihre Stelle, reden und thun aus Schlechtigkeit Böſes; ſie ſind Feinde jeder Arbeit, zerbrechen Alles, ſind bös, zänkiſch, abentheuerlich u. ſ. w. Im Uebrigen reden ſie nicht irre, ihre Reden ſind folgerecht und ſie haben immer plauſible Motive, um ihre Handlungen zu entſchuldigen, deshalb begreift ſie E. unter der **monomanie raisonnante**, in welcher die Neigungen verletzt ſeien. — Es ſind dies aber offenbar Unglückliche, die weniger durch irgend eine Leidenſchaft als durch organiſche Krankheiten in dieſen Zuſtand gerathen ſind. Ihr bewußtes Selbſt iſt oder wird momentan durch den Körperzuſtand ſo deprimirt und zugleich ſinn-

lich aufgeregt, daß ſie alles Mögliche ergreifen, um ſich dieſem innerlich quälenden Zuſtande zu entreißen und ſich durch irgend eine Handlung des Selbſt belebt zu fühlen. Wird hingegen ihr Selbſtgefühl durch ein Gegengewicht von Außen in Spannung erhalten, d. h. wird ihnen eine Idee momentan von Außen aufgedrungen, ſo können ſie jenen Anregungen widerſtehen und erſcheinen vernünftig.

Zweiter Abſchnitt.

Das bewuſste Vorſtellen oder das Denken.

Indem der vorſtellende Geiſt zum Selbſtbewußtſein gelangt und das Vorſtellen ſeinen Gegenſtand vor die ſelbſtbewußte Subſtanz ſtellt, hat es eine höhere Entwicklungsfähigkeit erreicht, die wir jetzt im Einzelnen zu verfolgen haben. Wir nennen dies ſelbſtbewußte Vorſtellen, um es von dem der frühern Stufe zu unterſcheiden, Denken, welcher Begriff oft enger auf das erkennende Denken beſchränkt wird.

Wir haben das Denken zunächſt in zwiefacher Rückſicht zu betrachten: in den Elementen und Prozeſſen, in welchen es erſcheint, und in ſeiner Entwicklung. Was aber die letztere betrifft, ſo müſſen wir wiederum eine zwiefache unterſcheiden: einestheils nämlich wird es ausgebildet, indem es den Gegenſtand des Gemüthstriebs und der Leidenſchaft aus der Subſtanz des Bewußtſeins darſtellt, anderſeits entwickelt es ſich in der beſtimmten Beziehung des Einzelnen auf das Ganze als Erkennen. Man hat das darſtellende Denken einem beſondern Vermögen, der Phantaſie oder Einbildungskraft zugeſchrieben; wir aber behalten bei dieſem Begriff das individuelle Selbſt in ſeiner natürlich-ſubſtantiellen Production im Auge. Es laſſen ſich dieſe verſchiedenen Richtungen des Denkens nicht betrachten, ohne daß wir bei der einen die andere vorausſetzen müßten: die Reflexionselemente ſind nur ſolche beſtimmte in der Entwicklung des Denkens, dieſes aber ſetzt die Elemente voraus und bedarf auch des darſtellenden Denkens, und das letztere ſetzt ebenfalls die bewußte Subſtanz voraus. Es läßt ſich alſo nicht behaupten, daß die eine durch Entwicklung in die andere übergehe. Wie wollen indeß mit dem darſtellenden Denken den Anfang machen, weil es im Allgemeinen durch die betrachtete Sphäre des Gemüths und der Leidenſchaften beherrſcht wird, am

wenigſten die andern Richtungen im beſondern vorausſetzt und am meiſten in ſeinen Gegenſtand verſunken iſt. Hierauf folgen die Elemente der Reflexion, die wir in Beziehung auf das Erkennen zu betrachten haben, und hieran reihen ſich zuletzt die verſchiedenen Prozeſſe des Denkens als Erkenntnißprozeſſe.

A. Das darſtellende Denken der Phantaſie.

Auf der vorigen Stufe betrachteten wir diejenige Geſtaltung des Phantaſielebens, welche überwiegend durch die Lebendigkeit erregt wurde, das darſtellende Phantaſiren des Traumlebens. Hier, im ſelbſtbewußten Vorſtellen kommt die Lebendigkeit noch ebenfalls gar ſehr in Betracht, aber ſie iſt dem Gemüthstrieb und der Leidenſchaft untergeordnet. Das bewußte Darſtellen aber, welches beim Naturmenſchen in die äußerlichen, natürlichen und weltlichen Elemente fiel, tritt jetzt auch in das bewußte Vorſtellen ein. Wir haben daher von der unmittelbaren Darſtellung des Gemüths in der gewöhnlichen Phantaſie die Selbſtdarſtellung des Künſtlers zu unterſcheiden, welche in der ſogenannten productiven Phantaſie hervortritt. Zwiſchen beide fällt dasjenige darſtellende Denken, welches mit dem Begriff unmittelbar ſich verbindet, um anſchaulich, ſchematiſch darzuſtellen, was der Begriff geiſtig begreift, das der ſchematiſirenden Phantaſie. Erſt in der productiven Phantaſie des Künſtlers wird das darſtellende Denken ſelbſtſtändig, indem ſie ein in ſich abgeſchloſſenes Ganzes bildet.

Man unterſcheidet gewöhnlich zwiſchen reproductiver und productiver Phantaſie, als ob dieſelben ganz verſchiedene geiſtige Thätigkeiten wären; es wird hierbei nicht hinreichend der eigentliche Gegenſtand der Production beachtet. Auch der Künſtler kann nur in den ſchon vorhandenen reproduzirten Elementen des menſchlichen Bewußtſeins productiv ſein; die neue Production erſtreckt ſich nicht auf die Elemente, ſie iſt nur ein ſubſtantielles oder ideelles Geſtalten, Organiſiren derſelben und dieſes übt der Künſtler umfaſſender, intenſiver und daher auch vollkommener aus, als die Phantaſie des gewöhnlichen Lebens, aber ſie hat kein weſentlich verſchiedenes Princip und muß ebenfalls an die menſchliche Subſtanz des Gemüths und der Leidenſchaften anknüpfen.

1. Die Phantaſie des gewöhnlichen Lebens.

Obgleich im Ganzen die Lebendigkeit der Phantaſie durch die Impulſe des Gemüths beſtimmt wird, ſo iſt doch auch immer

die Senſibilität des Organismus dabei in Anſchlag zu bringen; die Intenſität des einen unterſtützt die der andern und umgekehrt, und es entwickelt ſich dann allmälig eine ſo lebendige Einbildungskraft, wie ſie Montaigne von ſich beſchreibt (I. 20): **Son impression me perce; et mon art est de lui échapper, par faute de force de lui resister. Je vivrois de la seule assistance des personnes saines et gaies. La veüe des angoisses d'autruy m'angoisse materiellement et mon imagination souvent usurpe le sentiment d'un tiers. — Je saisis le mal que j'estudie et le couche en moy. Je ne trouve pas estrange, qu'elle donne et les fievres et la mort à ceux qui lui applaudissent.** Alle dieſe Phänomene ſind nicht ſo ſelten und außerordentlich; ſie zeigen auch hier, wie die bewußte Production ſtets mit der realen lebendigen geeinigt iſt. Sind dieſe Zuſtände ſo lebendig, daß wir für den Moment das Eingebildete nicht vom Wahrgenommenen unterſcheiden, ſo iſt dies eine momentane Annäherung an das Traumleben. Es kommt hierbei Alles darauf an, wie ſehr das vorſtellende Individuum dem Einzelnen ſich hingiebt. Eine bloße Einbildung, die das Individuum als ſolche weiß, kann ein krankhaft erregtes Selbſtgefühl ſehr ängſtigen, während das kräftige nicht auf ſie achtet. Ein geringerer Antagonismus des darſtellenden Denkens gegen die Reflexion iſt ganz häufig und allgemein, z. B. im Wiedererzählen von Dingen, die Gemüth und Leidenſchaft in Anſpruch nehmen. Man entſchuldigt hierbei wohl die Lügner, weil ſie unwillkürlich und unbewußt lügen; aber ſie ſind keineswegs ohne Schuld, weil die ſchlimmern ſich wenigſtens anfangs nicht ganz unbewußt in dies Lügenſyſtem hineingearbeitet haben. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß es mit Uebertreibungen in der geſelligen Unterhaltung nicht ſo pedantiſch genommen werden darf. Oft aber tragen wir ganz unſchuldig und unwillkürlich das, was wir geſehen, erfahren u. ſ. w. haben, in den Gegenſtand hinein. Eine Phyſiognomie erſcheint uns zuweilen ganz anders, nachdem wir dies oder jenes von dieſem Individuum gehört haben, und jede lebhafte Imagination nach einer einzelnen Richtung hin verhindert uns, das Wirkliche in der entgegengeſetzten Richtung zu erblicken. Nur dürfen wir, wo Leidenſchaften ins Spiel kommen, die Schuld nicht auf die Imagination ſchieben. So bemerkt z. B. der ſcharfſinnige Abercrombie (**inquiries p. 165**), ein Mann, dem es an Einbildungskraft fehle, ſei leicht kalt, rückſichtslos und egoiſtiſch bei dem Unglück Anderer. Freilich!

aber warum? Weil der Egoiſt ſeine Phantaſie nur in Beziehung auf ſeine eigene innere Welt entwickelt hat, nicht weil es ihm überhaupt an Phantaſie fehlt, denn dieſelbe iſt bei jedem nach Maaßgabe ſeiner Individualität, entwickelt und die Entwicklung iſt durch die freie Bewegung des Gemüths bedingt. Eben ſo wenig dürfen wir die Schuld auf Gedächtnißfehler ſchieben, denn das Gedächtniß dient unſerer Seele und iſt im Allgemeinen, wie die Seele, der Herr, es gebildet hat.

Wie bildet das Gemüth ſeine bewußten Objecte? Zugleich unbewußt aus dem vorhandenen Selbſtſein und objectiven Bewußtſein in der Einigung mit dem neu Gegebenen und zugleich frei und bewußt das Geſammtbewußtſein nach irgend einem Object beſtimmend. Dabei iſt beſtändig mehr oder weniger das vorſtellende Denken thätig, denn ſonſt würde die Seele ganz in der einzelnen Darſtellung verſinken; die Reflexion vergleicht fortdaurend die momentanen Productionen mit den Gebilden der Wirklichkeit, reflectirt ſie im Geſammtbewußtſein. Geſchieht dies nicht, ſo entſteht ein ungebundenes Phantaſieleben, in welchem wiederum die untergeordneten, natürlich-elementariſchen Bildungen, die Phantasmen hervortreten, welches wir daher mit Recht phantaſtiſch nennen. Unterdrückt aber die Reflexion ganz und gar die Selbſtdarſtellung, — was nur geſchehen kann, wenn die Seele von den Gemüthstrieben ſich abwendet, — ſo entſteht das dürre, freudenloſe, platte Verſtandesleben.

Da im Phataſieleben das entwickelte Geſammtbewußtſein in ſeiner natürlichen Exiſtenz, Lebendigkeit hervortritt, ſo ſind die Bildungen der Phantaſie nicht ſo willkürlich, als der Phantaſirende glaubt, weil er im einzelnen willkürlich ſich bewegt. Das einmal in uns Entwickelte, Naturgewordene läßt ſich nicht wieder willkürlich beſeitigen und vernichten. Daher bedarf nicht nur jede höhere Production der Phantaſie einer allmäligen Entwicklung, ſondern auch dieſe wiederum einer Begränzung und Disciplinirung, denn auch jene elementariſchen natürlichen Bildungen wollen ſtets wieder mit hervortreten, wenn die Seele nicht kräftig die ihr angemeſſene entſprechende Objectivität produzirt.

Nicht nur der Denkende muß dieſe Disciplin ſtreng ausüben, damit nicht ſein Denken in ein bloß aſſociirendes Vorſtellen ſich verwandle, dieſelbe Aufgabe ergiebt ſich für den Künſtler und den ſittlichen Menſchen. Ohne dieſe Zucht kommen in keiner Sphäre objective organiſche Bildungen zu Stande. Was half

z. B. jenen chriſtlichen Mönchen und Büßern ihre wahrhaft chriſtliche Geſinnung gegen die Luſt des Fleiſches? Sie verzehrten ſich in unglücklichem Kampf mit ihrer Phantaſie, weil ſie das Natürliche unnatürlich beherrſchen wollten, weil ihnen Geſtaltung des ſittlichen Lebens und Disciplin fehlte. Man kann nicht ohne tiefes Bedauern die außerordentlichen, grotesken Entartungen der Phantaſie bemerken, wie ſie beſonders Zimmermann in ſeinem bekannten Werke über die Einſamkeit zuſammengeſtellt hat.

Ferner kommt in Betracht, daß das einmal durch Leidenſchaft Gebildete ſich nur ſchwer ausrotten läßt. Es tauchen dann im Bewußtſein mit den Ideen und Objecten des Gemüths auch die Objecte der niedern Begierden und Neigungen auf, denen das Individuum früher ſich hingegeben hat und nur ein ſehr kräftiges, von höherer Liebe erfülltes Gemüth vermag dann aus dieſem Schmutz ſich herauszuarbeiten. Wie der Roſt in das Metall ſich einfrißt, ſo die Begierden in die Phantaſie und die Reflexionen, ſo daß ſie untrennbar erſcheinen, und ſelbſt im beſten Falle bedarf es dann bedeutender Opfer und Zeit, um das tödtliche Gift aus dem geiſtigen Körper zu entfernen, und nicht ſelten verblutet ſich das Gemüth in fruchtloſen Verſuchen. Alſo auch die darſtellende Einbildungskraſt trägt ganz das Gepräge des innern Menſchen. Gemüth und Leidenſchaft vollbringen ihre Bildungen auch gegen unſern Willen: ſind wir in einer Leidenſchaft befangen, ſo können wir uns ſelbſt im innerlichen Bilden des Gegenſtandes überraſchen und dies innerliche Fortbilden gegen das bewußte Wollen iſt es, was die innere Zerriſſenheit hervorbringt.

In der darſtellenden Phantaſie iſt die Seele ganz ihrem individuellen Triebe hingegeben und abgewendet von der Gemeinſchaft; das Phantaſieleben in gutem oder ſchlechtem Sinne iſolirt, ſo wie es ſeinerſeits zur Ausbildung Einſamkeit fordert. Ehe wir die darſtellende Phantaſie in ihrer höchſten künſtleriſchen Entwicklung betrachten, haben wir dieſelbe als Dienerin der Reflexion zu betrachten, als

2. Die ſchematiſirende Phantaſie.

Die Nothwendigkeit einer natürlichen Darſtellung für das Begreifen iſt bereits im erſten Theile dargelegt worden: das Schema iſt die elementariſche natürliche Baſis und fleiſchliche Umhüllung, welche der Begriff, das begreifende Denken reproduzirend ſich ſelbſt erzeugt. Der Begriff kann und darf alſo ſeinen ſub-

ſtantiellen Urſprung aus dem Vorſtellen nie verläugnen, aber dieſe bildliche Subſtanz der Anſchauung iſt hier untergeordnetes Moment, denn der Schwerpunkt des Begriffs, wenn wir uns ſo ausdrükken dürfen, fällt hineinwärts in die Totalität des zu Begreifenden.

Was nun die verſchiedenen Arten des Schemas betrifft, ſo hat ſchon Kant die der mathematiſchen und die der Verſtandes-Begriffe unterſchieden. Von dem erſtern lehrt er (Kritik der reinen Vernunft 5. Aufl. S. 181): »Das Schema ſinnlicher Begriffe »(als der Figuren im Raume) iſt ein Product und gleichſam ein »Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und »wornach die Bilder allererſt möglich werden, die aber mit dem »Begriffe nur immer vermittelſt des Schema, welches ſie bezeich-»nen, verknüpft werden müſſen, und an ſich demſelben nicht völlig »congruiren.« Aus allem Bisherigen ergiebt ſich, daß dieſe »reine Einbildungskraft a priori« nicht exiſtirt, daß nicht das Schema das Bild möglich macht, ſondern umgekehrt aus dem Bild dies Schema gebildet wird, indem einzelne Elemente beſtimmt begränzt, vorgeſtellt werden. Was das Nichtcongruiren deſſelben mit dem Begriff betrifft, indem z. B. »dem Begriffe von einem Triangel überhaupt gar »kein Bild deſſelben jemals adäquat ſein würde, weil es die All-»gemeinheit des Begriffs nicht erreichte, welche macht, daß dieſer »für alle recht- oder ſchiefwinklichte u. ſ. w. gilt:« ſo kann eigentlich von einem ſolchen Congruiren gar nicht die Rede ſein, denn der Begriff iſt nur ein ſolcher als geiſtige That in der Seele, in der Wirklichkeit ſeines Begreifens, ſeines Geſetztſeins, das Schema iſt nur ein einzelnes Element für dieſen Begriff: wie könnte alſo eine Congruenz ſo ungleichartiger Objecte Statt finden? Schleiermacher meint deshalb (Dialektik S. 209): »das Schema iſt un-»beſtimmt und enthält die Verſchiebbarkeit der untergeordneten ſinn-»lichen Bilder in einander, z. B. Hund.« Indeß wir brauchen keine ſolche Verſchiebbarkeit, auch nicht die Unbeſtimmtheit in das Schema zu legen; vielmehr iſt das Schema des Hundes nie ein ganz unbeſtimmtes. Man beobachte das Schematiſiren der Einbildungen, wenn wir einen Hund denken, wir werden immer ein irgendwie beſtimmtes Bild des Hundes antreffen, aber dieſer beſtimmte Hund thut dem Begriff eben ſo Genüge, wie etwa ein beſtimmter Triangel dem Begriff des Triangels überhaupt, denn die begreifende That iſt in der Seele, nicht im Bilde, und eben deswegen iſt auch die Verſchiebbarkeit nicht im Bilde: das Schema iſt zugleich ein

allgemeines und ein beſonderes: ein allgemeines nämlich, indem es für den Begriff und in demſelben für die ganze Sphäre deſſelben gilt, ein beſonderes, in ſo fern es unmittelbar nur ein beſonderes vorſtellt.

Von dem Schema der reinen Verſtandesbegriffe aber lehrt Kant Folgendes: »Es iſt etwas, was in gar kein Bild gebracht werden »kann, ſondern iſt nur die reine Syntheſis, gemäß einer Regel »der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Categorie ausdrückt, »und iſt ein traſſcendentales Product der Einbildungskraft, wel»ches die Beſtimmung des innern Sinnes überhaupt, nach Bedin»gungen ihrer Form (der Zeit) in Anſehung aller Vorſtellungen, »betrifft, ſo fern dieſe der Einheit der Apperception gemäß a priori »in einem Begriff zuſammenhängen ſollten.« So iſt z. B. (S. 183) »das Schema einer Realität als der Quantität von Etwas, »ſo fern es die Zeit erfüllt, eben dieſe continuirliche und gleichför»mige Erzeugung derſelben in der Zeit, indem man von der Em»pfindung, die einen gewiſſen Grad hat, in der Zeit bis zum »Verſchwinden derſelben hinabgeht, oder von der Negation zu der »Größe derſelben allmälig aufſteigt.« Obgleich dieſe Erklärung etwas undeutlich ſich in den Formen der Kantiſchen Begriffe umherwindet, ſo enthält ſie doch viel Richtiges. Das Schema der abſtracten Verſtandesbegriffe verliert allerdings jene ſinnliche Beſtimmtheit, die wir bei denen der individuellen und mathematiſchen Begriffe fanden, und oft iſt hierbei eine gewiſſe Verknüpfung, die im Begriff liegt, das Weſentliche, aber dennoch fehlt nicht ganz das Bildliche, wie dies auch das von Kant angeführte Beiſpiel zeigt. Wir können den Begriff der Realität nicht denken, ohne etwas Thatſächliches, Subſtantielles vorzuſtellen; das Schema iſt hier zugleich in der Vorſtellung und in der Anſchauung geſetzt; was es an Beſtimmtheit der Anſchauung verloren hat, das gewinnt es an Beſtimmtheit der Vorſtellung. Wenn Kant dieſes Subſtantielle, Thatſächliche als ein gewiſſes Quantum der Empfindung bezeichnet — offenbar eine ungenaue und zu ſpecielle Bezeichnung für dieſes Vorſtellungsbild — ſo kann auch kein Quantum der Empfindung ohne eine gewiſſe Bildlichkeit geſetzt ſein, da von Anfang an Empfindung und Bildlichkeit nicht von einander getrennt werden können. Daß hierbei auch ſtets das Bild der Bewegung mit einfließe, iſt von Trendelenburg vielfach gezeigt worden (vgl. beſonders II. S. 154 ff.). So z. B. das Schema der Urſache und Wirkung, von welchem Kant lehrt: »es beſteht

»in der Succeſſion des Mannigfaltigen in ſo fern ſie einer Regel unterworfen iſt.« Es ſcheint uns, als ob, wie es auch der Begriff fordert, ſtets eine gewiſſe in ihren Gliedern ſich entſprechende Folge vorgeſtellt werde und eine ſolche ſtellt ſich am anſchaulichſten in dem Bilde einer verurſachenden und nachfolgenden Bewegung dar. Wir dürfen aber nicht vergeſſen, daß das Schema hierbei in einem Ganzen von Begriffen und Vorſtellungen ſeine Bedeutung hat. Das Schema der Subjectbegriffe, auch der Arten und Gattungen iſt am beſtimmteſten, das der Reflexionsbegriffe erſcheint am unbeſtimmteſten. Das Schema der Möglichkeit iſt keineswegs, wie Kant will, »die Beſtimmung der Vorſtellung ei»nes Dinges zu irgend einer Zeit«, ſondern wir knüpfen an das Bild einer Thätigkeit oder von Thätigkeiten auf unbeſtimmte Weiſe das einer andern an.

Das Schematiſiren iſt alſo ein elementariſches, durch den Begriff im Allgemeinen beſtimmtes Bilden oder Darſtellen des in der Reflexion Geſetzten und begleitet daher fortwährend dieſelbe. Was nun aber hierin bloß elementariſch geſetzt iſt, das kann die Imagination auch ſubſtantiell darſtellend, alſo vorſtellend vollenden, d. h. einen Begriff in die Vorſtellung durch die That einführen. Hierher gehört zunächſt die Exemplification; das abſtracte Urtheil bedarf eines anſchaulichen Beiſpiels. Wer anfängt, in den abſtracten Wiſſenſchaften zu denken, der bedarf gewöhnlich der Beiſpiele, um ſich das Urtheil recht klar zu machen. Der Gattungsbegriff wird genauer in den ihm untergeordneten Arten auseinandergelegt. Von dieſer Seite geht alſo das Schematiſiren in das Vorſtellen über, eine tüchtige lebendige Phantaſie iſt für jedes höhere Denken nothwendig.

Wenn in der Reflexion das Allgemeine und das Beſondere getrennt erſcheint und daher der verknüpfenden Production bedarf, welche auf dieſem Gebiete immer nur im Einzelnen ausgeführt wird: ſo verhält ſich dies ganz anders bei jenen höchſten Productionen des darſtellenden Vorſtellens, welche wir der künſtleriſchen productiven Phantaſie zuſchreiben.

3. Die productive Phantaſie.

Die productive Phantaſie produzirt aus den vorhandenen Elementen des Geſammtbewußtſeins, unbekümmert um die endliche wirkliche Exiſtenz des Geſetzten, denn ſie ſchafft ſich eine beſondere Welt über der wirklichen, in welcher das Einzelne Maaß und Zuſam-

menhang hat. Das alſo, was die productive Phantaſie oder die Seele hierbei aus ſich als Neues produzirt, iſt die Einfaſſung und Darſtellung des Einzelnen, wie ſie die Idee dieſer beſondern Welt oder einer beſondern Geſtalt derſelben fordert. Da die darſtellende Phantaſie das Ganze zum Gegenſtand hat, ſo zerlegt ſie nicht, wie die Reflexion, das Ganze in ſeine elementariſchen Theile, vielmehr ſind die concreten Vorſtellungen und Bilder der Individuen und Gegenſtände die Elemente, in welchen ſie noch mehr das Ungetheilte und Ganze, d. h. das Individuelle, darzuſtellen ſucht. Dieſes Individualiſiren, wie wir es nennen, kann die Phantaſie nur erreichen dadurch, daß ſie das gegebene Bild des Individuums der Elemente entkleidet, welche das Bild des Individuellen trüben und verhüllen: dieſe reine ungetrübte Darſtellung des Individuellen iſt es, die wir das Ideal nennen, als das der Idee des Individuums Entſprechende; das wahre Idealiſiren iſt nichts anderes als das wahre Individualiſiren, denn jenes phantaſtiſche Ideal, welches das Individuum über alle Sphären der Endlichkeit hinauszuheben ſtrebt, iſt gewöhnlich nur ein flaches Abſtrahiren vom Individuellen und gehört nicht mehr der wahren Kunſt, nicht einer wahrhaft productiven Phantaſie an.

Wir dürfen indeß das Gebiet der productiven Phantaſie nicht auf die Kunſtdarſtellung beſchränken; auch ſchon im Leben tritt ſie in elementariſcher Weiſe mannigfach hervor, beſonders im geſelligen Leben. Dahin gehört z. B. der Witz. Der Witz ſetzt eine gewiſſe Ausbildung der Reflexion, aber mit derſelben nothwendig eine productive Phantaſie voraus, denn die witzigen Köpfe ſind vorzugsweiſe lebendig, die Reflexion iſt oft nicht ſo ſehr ausgebildet. Der Witz iſt Sache der unmittelbaren freien Productivität; der geſuchte Witz taugt gewöhnlich nicht viel; meiſtens ſind es ungewohnte überraſchende Combinationen, in denen er ſeine Schärfe zeigt. Oft bringen die Entgegenſetzungen, die Antitheſen ſolche zu Tage, aber das Jagen nach Antitheſen, wie es bei den ſogenannten geiſtreichen (franzöſiſchen) Denkern und Dichtern Statt findet, iſt gewöhnlich ſchon ein Zeichen von Mangel an eigentlichem Witz und eben ſo verhält es ſich mit dem ſogenannten Wortwitz, der ſich an gegebenen oder geſuchten Wortbeziehungen oft nur herumtreibt, weil er zu lahm iſt, um etwas Beſſeres zu bringen. Auch der Witz verlangt indeſſen eine gewiſſe Cultur, eine gewiſſe Lebendigkeit des Sichgehenlaſſens; Scharfſinn und Speculation, welche die Reflexion nach beſtimmten Richtungen fixiren und ſich keine

Sprünge erlauben, ſind nicht gerade ſeine beſten Freunde; die geſellige Luſt und der poetiſche Humor ſind am geeignetſten, ihn hervorzubringen.

Nach einer andern Richtung zeigt ſich die productive Phantaſie ſchon im gewöhnlichen Leben als Talent des guten Erzählers, welche nach Jean Paul meiſtens nicht die klügſten, geiſtreichſten Leute ſind, aber es erfordert eine gewiſſe Fülle, Lebendigkeit und auch Productivität der Phantaſie, denn der gute Erzähler muß aus gegebenen Elementen immer etwas Beſſeres zu machen wiſſen.

Die productive Phantaſie des Künſtlers bleibt aber nicht beim Einzelnen ſtehen; der darſtellende Künſtler geht mit ſeinem Vorſtellen ganz aus ſich heraus in den Gegenſtand ſeines Bildens und bildet daraus ein zuſammenhängendes, harmoniſches, individuelles Ganzes, wobei ſeine Subjectivität als ſolche ganz verſchwindet, oder ganz in der Objectivität aufgeht. Dieſe Objectivität des Künſtlers ſetzt nicht nur die innigſte Bekanntſchaft mit dem Gegenſtand voraus, ſondern ein fortgeſetztes inneres bewußtes Bilden in dem Gegenſtand, ſo daß er gewiſſermaßen ein zweiter Leib, eine zweite Wohnſtätte für die Seele iſt. Dieſe Objectivität iſt nun eine ſehr verſchiedene in den verſchiedenen Sphären der Phantaſie. Zwar iſt es unſtatthaft, mit Roſenkranz eine »qualitative »Phantaſie« als durch das eigenthümliche Element geſetzt anzunehmen und darnach eine Phantaſie zu unterſcheiden, die ſich auf den Raum bezieht, eine andere die ſich auf die Zeit bezieht, die muſikaliſche u. ſ. w. Denn die Phantaſie hat mit Raum und Zeit nichts zu ſchaffen; ihr Element iſt nur das, worin ſie der That nach individualiſirend und idealiſirend bildet: ein ſolches Element iſt nun zuerſt die Geſtalt, beſonders die menſchliche (und auch die andern Organismen) als abſpiegelnd, ſymboliſirend das Geiſtige; wir können die productive Phantaſie, welche in dieſem Element thätig iſt, die plaſtiſche nennen. Ein zweites Element für die geiſtigen Bildungen bieten die Töne und Tonbewegungen und Harmonien als Ausdruck der Gefühle; in dieſem Gebiet bildet ſich die muſikaliſche Phantaſie aus. Das höchſte univerſelle Gebiet der Phantaſie aber iſt das Bewußtſein ſelbſt und das bewußte Vorſtellen, die poetiſche Phantaſie hat bei weitem den größten Inhalt und Umfang, ſo daß ſie in ihren verſchiedenen Formen wiederum die Gegenſätze des vorigen, das Plaſtiſche in der Epik, das Muſikaliſche in der Lyrik, beide Gegenſätze aber vereinigt in

den höhern Dichtungsformen des Dramas, Romans u. ſ. w. darſtellen kann.

Betrachten wir genauer die bewußte Seele in ihrem künſtleriſchen Bilden, ſo haben die Alten, Platon und Ariſtoteles, ſchon zwei Zuſtände derſelben unterſchieden: einen mehr unbewußten, eines heiligen Wahnſinns, wie ihn Platon nennt, und hervorhebt und darunter wohl hauptſächlich bezeichnen will, daß die Seele des Dichters ganz in ſeinem Gegenſtande aufgehen müſſe, und den mit beſonnener Reflexion verbundenen. Wenn Platon den nüchternen Dichter gegen den wahnſinnigen gering ſtellt, ſo ſucht der vorſichtig beobachtende Ariſtoteles dagegen zu zeigen, daß unmittelbare Inſpiration keineswegs hinreiche, indem die Kunſtthätigkeit weſentlich auf einem Nachahmungstriebe beruhe, folglich überall auf das Wirkliche hinweiſe. Hierin täuſchen ſich noch heutiges Tages ſehr Viele, indem ſie glauben, die Begeiſterung, der dichteriſche Trieb, das Genie ſchaffe das Gedicht. Freilich gehört dieſes dazu, aber dies Schaffen geſchieht aus dem Vorhandenen und kommt nur da zu Stande, wo einestheils ein reich und kräftig entwickeltes menſchliches Bewußtſein und Gemüth vorhanden iſt, und anderſeits der Geiſt durch die geiſtige That ſelbſt, ſich objectiv in den Gegenſtand hineingelebt hat.

Was das Erſtere betrifft, ſo kann unmöglich der Dichter in ſeinem Werk das menſchliche Daſein, ſeine Triebe und Leidenſchaften und ſeine höhern Beſtrebungen wahr, ergreifend und objectiv darſtellen, wenn er nicht irgendwie dieſe geiſtigen Elemente in ſich aufgenommen hat. Geſchieht dies etwa bloß äußerlich durch Leſen u. dgl., ſo werden ſolche ſchwache Bildungselemente für das Dichten wenig nützen. Der Dichter muß vielmehr ganz Menſch ſein im vollkommenſten Sinne des Wort, ſonſt kann er jene ſubſtantiellen Elemente des menſchlichen Lebens nicht in ihrer objectiven Tiefe und Lebendigkeit dichtend produziren. Wir können uns in dieſer Beziehung auf Göthe berufen, der dies aus unmittelbarer Erfahrung erkannt hatte (ſ. Geſpräche mit Eckermann S. 169): »Der Mehrzahl unſerer jungen Poeten fehlt weiter nichts, als daß »ihre Subjectivität nicht bedeutend iſt; — — wären es nur be»deutende Perſonnagen, durch große Studien und Lebensverhält»niſſe gebildet u. ſ. w.;« er fordert deshalb mit Recht von den Wiſſenſchaftlichen und Dichtern Charakter (S. 224). Wie ſehr aber dies ſittliche Element, dieſe höhere Weltanſicht beim Dichter in Betracht kommt, das ſieht man bei unſerm Schiller und Jean

Paul, welche eben hierdurch, trotz der kunſtrichterlichen Deklamationen der beiden Schlegel u. A., Lieblinge der deutſchen Nation geworden ſind. Göthe iſt deshalb ſo groß als Dichter, weil er immer das wirklich Erlebte in ſeinen Dichtungen darzuſtellen ſuchte. Muß alſo der Dichter ein reich entfaltetes menſchliches Bewußtſein in ſich tragen, ſo liegt darin keineswegs, daß er auch ſeine Dichtungen vermöge einer bewußten Idee, eines Begriffes produzirt; vielmehr treten dieſe in ihrer plaſtiſchen Individualität aus dem Geſammtbewußtſein, wie aus Einem Guß, hervor. Die Seele kann hierbei in intenſiver reflectirender Anſchauung ſehr ſcharf auf alles Einzelne, Elementariſche gerichtet ſein, und die höchſte Begeiſterung kann, wie ſchon Pindar zeigte, mit der klarſten Beſonnenheit ſich verbinden.

Was das andere Element betrifft, daß der Dichter ſeinen Gegenſtand plaſtiſch in ſich trage, ſo kann auch hierin Göthe als Muſter betrachtet werden. So erzählt er (Nachgelaſſene Werke 10, S. 95): »Mir drückten ſich gewiſſe große Motive, Legenden »uraltgeſchichtlich Ueberliefertes ſo tief in den Sinn, daß ich ſie »40 bis 50 Jahre lebendig und wirkſam im Innern erhielt; mir »ſchien es ſchönſter Beſitz, ſolche werthe Bilder oft in der Einbil»dungskraft erneut zu ſehen, da ſie ſich dann zwar immer umge»ſtalteten, doch ohne ſich zu verändern, einer reinern Form, einer »entſchiedenern Darſtellung entgegenreiften.« Er erwähnt unter dieſen: die Braut von Korinth, der Gott und die Bajadere und einige andere, die in der That durch ihre wundervolle plaſtiſche Vollkommenheit ſich auszeichnen. Was hatte aber auch Göthe für eine lebendig plaſtiſche Phantaſie! »Ich hatte die Gabe, wenn ich die »Augen ſchloß und mit niedergeſenktem Haupte mir in der Mitte »des Sehorgans eine Blume dachte, ſo verharrte ſie nicht einen »Augenblick in ihrer erſten Geſtalt, ſondern ſie legte ſich ausein»ander, und aus ihrem Innern entfalteten ſich wieder neue Blu»men aus farbigen, auch wohl grünen Blättern; es waren keine na»türliche Blumen, ſondern phantaſtiſche; jedoch regelmäßig, wie die »Roſetten der Bildhauer« u. ſ. w. An dieſe und andere Beiſpiele knüpft Göthe die Betrachtung: »Es muß die innere productive »Kraft der Künſtler jene Nachbilder, die im Organe, in der Er»innerung, in der Einbildungskraft zurückgebliebenen Idole frei»willig ohne Vorſatz und Wollen lebendig hervorthun, ſie müſſen »ſich entfalten, wachſen, ſich ausdehnen und zuſammenziehen, um »aus flüchtigen Schemen wahrhaft gegenſtändliche Weſen zu wer-

»den.« — Es handelt ſich hier offenbar nicht bloß um phyſiſche Nachbilder und Idole (Schemen), ſondern es handelt ſich um die lebendigen geiſtigen Anſchauungen des Lebens, der Menſchen; dieſe aber werden nur durch die innere Kraft des Willens und Gemüthes begeiſtet und dadurch unmittelbar auch objectivirt, individualiſirt, aber dieſe Objectivirung wird nur zu einem anſchaulichen organiſchen Ganzen durch fortgeſetztes inneres intenſives Bilden. Ohne ein ſolches iſt übrigens auch kein bedeutendes Werk in der Wiſſenſchaft zu Stande gekommen.

Wenn nun die plaſtiſche und poetiſche Phantaſie einen natürlichen und weltlichen beſtimmten Inhalt finden, ſo ſcheint eine ſolche beſtimmte Objectivität der muſikaliſchen Phantaſie zu fehlen, wie im Ganzen ſelbſt Hegel in der Aeſthetik die Muſik behandelt, z. B. III. S. 140: »Das Tonreich hat wohl ein Verhältniß zum »Gemüth und ein Zuſammenſtimmen mit den geiſtigen Bewegun»gen deſſelben, weiter aber, als zu einem immer unbeſtimmten »Sympathiſiren, kommt es nicht.« — Dieſes iſt eine ſehr weit verbreitete Anſicht unter den — Unmuſikaliſchen, allein ſie iſt falſch. Man kann behaupten, daß auch die muſikaliſche Phantaſie eine unendliche Objectivität in ſich ſchließt, denn eines theils iſt die Welt der geiſtigen Gefühle, welche die Muſik ausdrückt, eine unendlicher Geſtaltungen fähige — freilich nur in dem Maaße, als Jemand wirklich Gemüth hat, und anderſeits iſt der Ausdruck dieſer Gefühle in der Muſik ein eben ſo unendlich verſchiedener. Wie ganz und gar verſchieden z. B. berührt uns eine Symphonie von Beethoven und eine von Mozart! Und wie objectiv erſcheint die Muſik dieſer Meiſter, die Geſtalt dieſer Melodien und Harmonien gegen die Triller und Rouladen der italieniſchen Muſik? Mit geübtem Gefühl und Geſchmack nimmt man auch in der Muſik ſogleich das Geſtaltloſe wahr (was dem Ungeübtern bloß als Nicht-Gefallen ſich reflectirt), und man kann auch z. B. in Opern, Melodien oft hören, wie ein mittelmäßiger Componiſt die Objectivität des Gefühls durch ſubjective Einfälle und Künſteleien unterbricht. Man hört oft ſich verwundern, daß noch neue Melodien könnten erfunden werden. Wer die Objectivität der geiſtigen Gefühle und ihren Ausdruck in der Muſik nur einigermaßen aus innerer Erfahrung kennt, wird ſich darüber nicht wundern.

Roſenkranz und Michelet unterſcheiden außerdem noch eine ſymboliſirende, allegoriſirende, romantiſche Phantaſie u. ſ. w., al-

lein das Symboliſiren als Thätigkeit für ſich gehört, wie wir bereits ſahen, der unmittelbaren unwillkürlichen natürlichen Darſtellung des Selbſtgefühls an, nicht der höher entwickelten; in dieſe tritt das Symbol nur als einzelnes untergeordnetes Moment ein; wo es ſtärker hervortritt, da verunſtaltet es dieſelbe. Das Allegoriſiren führt aus der bildenden Kunſt heraus, denn da es dabei auf die höhere Bedeutung ankommt, ſo verunſtaltet es leicht die Objectivität des Kunſtwerkes. Was aber Roſenkranz die romantiſche Phantaſie nennt, das beruht auf einer höhern geiſtigen Entwicklung, die wir erſt im letzten Abſchnitt kennen lernen.

Haben wir nun die Kraft des Gemüths, des menſchlichen Selbſt als das eigentliche Grundprinzip auch der productiven Phantaſie erblickt, ſo können auch die Entartungen derſelben keinen andern Grund haben, als Gemütlsſchwäche, die ſich in nichtigen Beſtrebungen zerſplittert, die nicht zur Objectivität ſich erheben kann. Wenn das Denken, die Reflexion davon die Schuld übernehmen ſoll, ſo verwechſelt man ein correſpondirendes Phänomen mit dem Grunde. Auch Roſenkranz meint (Pſych. S. 275): »Das »Prinzip, wodurch die Schönheit in den Bildungen der Phantaſie »zerſtört wird, iſt eigentlich das Denken, das ſich von der Form »des Vorſtellens befreien und zur ſinnlich geſtaltloſen Welt des »Begriffs erheben will. — — Das Werden des Denkens iſt das »Vergehen des Vorſtellens; in den Auflöſungen der Schöpfungen »der Phantaſie beginnt der Gedanke ſeinen Flug.« Wir haben im Folgenden zu zeigen, daß der Begriff nach Begränzung, Geſtaltung ſtrebt; dieſe aber iſt allerdings eine andere, als die der Darſtellung, jedoch keineswegs ihr entgegengeſetzt, denn wenn die Reflexion auch das Einzelne analyſirt, zerſetzt, ſo löſt ſie hiermit das Poſitive nicht in Nichts auf, ſondern die wahre Reflexion trennt nur, um auch wieder zu verknüpfen, und einer ſolchen Reflexion bedarf die Kunſt eben ſowohl, als die Wiſſenſchaft.

Aber, könnte man uns erwiedern, es zeigt ſich doch überall, daß die productive Kraft der Kunſt erliſcht, indem die Theorien überhand nehmen. Wir geben das zu und finden es natürlich, daß, wenn die productive Kraft erloſchen iſt, das ſchwächere Zeitalter nur Theorien reproduzirend hervorbringt, aber ſicherlich nicht, weil die Reflexion zu allgewaltig iſt oder gar die productive Kraft zerſtörte. Im Gegentheil ſehen wir auch die productive Kraft der Reflexion, der Wiſſenſchaft mit der der Kunſt ſelbſt erlöſchen, da ja die Wiſſenſchaft von Seiten ihrer freien Production und

Geſtaltung ebenfalls Kunſt iſt. Die Schuld des Verfalls liegt darin, daß die productive Kraft des Selbſtgefühls und Gemüths fehlt, welche innig im Gegenſtand lebt, und ihn deswegen auch im Ganzen anzuſchauen und zu geſtalten vermag; es wird ſich weiter unten zeigen, daß das wahre Denken dadurch nicht weniger entartet.

B. Der elementariſche Denkprozeß in ſeinen Elementen und Geſtaltungen.

Jeder Act der Reflexion oder des bewußten Vorſtellens umfaßt zum Wenigſten zwei Elemente des Bewußtſeins, welche er in Beziehung zu einander ſetzt: dieſe elementariſche beſtimmte Sezzung ſelbſt nennen wir das Urtheil, die beiden Elemente, die das Urtheil zugleich ſetzt und begränzt, Begriffe.

Da das Urtheil und die Begriffe nur in und mit einander geſetzt ſind, ſo iſt weder ein Früherſein des Begriffs denkbar, wie man früher das Urtheil als eine Zuſammenſetzung aus zwei Begriffen dachte — welche Anſicht von Trendelenburg gründlich widerlegt wird — noch auch eine Priorität des Urtheils, denn das Urtheil iſt ja eben nur in den Begriffen geſetzt und iſt daher um keinen Moment früher in der Seele als dieſe. Allerdings aber kann der Theil, der einzelne Begriff nur aus ſeinem elementariſchen Ganzen, dem Urtheil begriffen werden, nicht umgekehrt das Urtheil aus dem einzelnen Begriff. Unſere Betrachtung wendet ſich daher zuerſt zur Entſtehung des Urtheils, womit auch die Entſtehung beſtimmter Begriffe geſetzt iſt. Hierauf verfolgen wir die Begriffsbildung in den verſchiedenen Arten der Begriffe, wie ſie durch die Urtheilsbildung realiſirt werden. Sind wir aber bis zur Entwicklung der allgemeinen Reflexionsbegriffe, d. h. derjenigen Begriffe gelangt, die das Denken in Beziehung auf ſeine eigenen Acte, Urtheile bildet, ſo ſehen wir drittens mit dieſen Reflexions- oder Urtheilsbegriffen auch das Urtheil ſelbſt in ſeinen verſchiedenen Formen ſich entwickeln.

I. Die Entſtehung des Urtheils.

Wie das Urtheilen als ſelbſtbewußtes Begreifen, Begränzen des Wahrgenommenen, Vorgeſtellten in der Seele überhaupt ſich entwickelt, haben wir oben bereits betrachtet; hier fragt es ſich, wie ſich der einzelne, beſtimmte Act geſtaltet. Was iſt nun für das genauere Begreifen und Begränzen gegeben? Zunächſt offenbar

die Wahrnehmungen und Vorſtellungen. Auch in dieſen ſind beſtimmte Begränzungen gegeben; nur ſind dieſe nicht zugleich, im Verhältniß zu einander reflectirt und ſelbſtbewußt geſetzt. Die Wahrnehmungen und Vorſtellungen ſind alſo die Elemente, der bewußte geiſtige Stoff für das Urtheil. In dieſem Sinne haben die neueſten ſchärfſten Forſcher in dieſem Gebiete, Schleiermacher und Trendelenburg, zweierlei Urtheile, unvollſtändige, uneigentliche und vollſtändige, eigentliche unterſchieden und die letztern auf erſtere zurückgeführt. Nur iſt es, genau genommen, unſtatthaft, das eigentliche, begränzte Urtheil aus ſeinem niedern Element entſtehen zu laſſen; es entſteht vielmehr durch die höhere begreifende That aus einer Mehrheit von Elementen und zwar zunächſt derer, die in derſelben Sphäre geſetzt oder in derſelben Thatſache verknüpft ſind, z. B. Trendelenburg lehrt (l. U. II. 148): »das Rudiment eines Urtheils iſt das Erſte (z. B. es blitzt). Indem es ſich zum Begriff fixirt (z. B. Blitz) begründet es das »vollſtändige Urtheil, z. B. der Blitz wird durch Eiſen geleitet.« Hier aber umfaßt das vollſtändige Urtheil mehrere Elemente und ſetzt eine beſtimmte Thatſache, die durch kein einzelnes Element und keinen einzelnen Begriff begründet ſein kann. Auch nach Trendelenburg iſt es ja die geiſtige Bewegung, welche Elemente bildend und verknüpfend das Urtheil darſtellt. Alſo nur ſeinen Elementen, ſeiner endlichen Subſtanz nach, iſt es aus dieſen frühern Elementen zu erklären, es reproduzirt die gegebenen Elemente in einer univerſellern Sphäre: es iſt alſo nicht allein aus dieſen Elementen zu begreifen, ſondern zugleich als höhere, ideelle, die Elemente zuſammenfaſſende That, und das, was dem Urtheil vorangeht, ſind nicht wiederum Urtheile, ſondern unbeſtimmtere Setzungen der Wahrnehmung und Vorſtellung, deren Ausdruck der Satz iſt. So entſteht auch das Blut allerdings elementariſch aus den Nahrungsmitteln, aber wir können das Werden des Blutes aus den Nahrungsmitteln nur zugleich in den höhern organiſchen Prozeſſen begreifen.

Das Urtheil geſtaltet ſich aber zunächſt in den beiden gegebenen Sphären ſehr verſchieden. Im Gebiet der Wahrnehmung iſt für das Begreifen ein Ganzes von Objectivität, von Thatſachen gegeben, worin es das Einzelne in ſeinem Zuſammenhang mit dem Ganzen zu begreifen hat: wir wollen das Urtheil in dieſer Sphäre das gegenſtändliche oder das der Thatſachen nennen. In dieſem Urtheil unterſcheiden wir den Bgriff des Gegen-

ſtandes, welcher näher begränzt und beſtimmt wird, gewöhnlich Subject (subjectum, ὑποκείμενον) genannt, und den Begriff, welcher die Begränzung, Beſtimmung ſetzt, gewöhnlich das Prädikat. Wendet ſich aber das begreifende Denken auf das einzelne Vorgeſtellte, um es in ſeinen Verhältniſſen zu einander zu beſtimmen, ſo abſtrahirt es vom Ganzen der Objectivität; es zerſetzt dieſe einzelnen Vorſtellungs-Subſtanzen in ihre Elemente und ſetzt ſie wiederum daraus zuſammen. Hierher gehört vor Allen das mathematiſche und logiſche Urtheil. Es tritt hier nicht Subject und Prädikat einander gegenüber, ſondern ein bisher unbekannter Prädikat- oder Beſtimmungs-Begriff wird andern bekannten gleichgeſetzt. Wir wollen das Urtheil in dieſer Sphäre vorläufig das abſtracte oder elementariſche nennen und ſehen, welche nähere Beſtimmungen ſich dafür ergeben.

Betrachten wir beiderlei Urtheile näher. Im Gebiete der Thatſachen kann das Begreifen ſich nur in einem beziehungsweiſe abgeſchloſſenen Ganzen verwirklichen; ein Complex von Erſcheinungen und Thatſachen iſt ihm gegeben, und die Aufgabe iſt, das Einzelne in dieſer Mannigfaltigkeit zu begreifen, zu begränzen. Nun iſt aber das Ganze bis jetzt nur noch in der Wahrnehmung und der Vorſtellung, alſo unbegriffen, oder doch nur im dünkeln Geſammtbewußtſein unreflectirt zuſammengefaßt. Soll dieſes bewußt reflectirt werden, ſo bleibt, da das Bewußtſein im zeitlichen Moment nur Einzelnes beſtimmt reflectiren kann, kein anderer Weg übrig, als zunächſt das Ganze in ſeine Elemente aufzulöſen und aus dieſen wiederum das Ganze zuſammenzufaſſen. Das gegenſtändliche Urtheil treibt alſo mit Nothwendigkeit zum abſtracten; es muß ſich durch das abſtracte in ſeinen Elementen ergänzen: z. B. das gegenſtändliche Denken will die Größe eines gegebenen Gegenſtandes beſtimmt begreifen. Dies kann nur geſchehen, indem es den gegebenen Inhalt in einzelne Theile, in bekannte Maaßbeſtimmungen zerlegt und aus dieſen wiederum das Ganze zuſammenfügt. Oder das begreifende Denken hat eine Pflanze zum Gegenſtand. Auch hier muß ſich das Begreifen den einzelnen Elementen des Stengels, des Blattes, des Kelches, der Blüthe zuwenden, dieſe wiederum in ihren Elementen auflöſen u. ſ. w. Das gegenſtändliche Denken begreift nur in dem Maaße, als die einzelnen Elemente begriffen ſind, aus denen das Ganze ſich zuſammenfügend begreift.

Das abſtracte Urtheil könnte nicht das gegenſtändliche ergän-

zen, wenn es nicht urſprünglich ſeine Elemente aus dieſem empfinge. Es mögen nun ſeine Elemente Größen oder Qualitäten, Thätigkeiten oder Vorſtellungen ſein: ſie ſind urſprünglich am und im Gegenſtändlichen gegeben und davon abſtrahirt. Aber dieſe Elemente faßt es nun einzeln für ſich auf. Es hat auch ein Ganzes zum Gegenſtande, aber nur dasjenige, was unmittelbar in den Elementen geſetzt iſt, alſo nur ein einfaches, elementariſches Ganze. Sein Begreifen vollendet ſich daher in einzelnen Akten, in beſtimmten, einfach begränzten Gleichſetzungen. Es hat alſo das Princip des Begreifens in ſeiner unmittelbaren That des Zuſammenfaſſens und Trennens, in der Gleichſetzung des Ganzen und ſeiner Theile. Es geht von den möglichſt einfachen Elementen aus, ſetzt aus dieſen fortſchreitend die verſchiedenen gegebenen oder poſitiven Elemente zuſammen und findet das Unbekannte aus der elementariſchen Reflexion des ſchon Gewußten. Obgleich es auf dieſe Weiſe fortſchreitend zu ſehr umfaſſenden Syntheſen gelangt, ſo bleibt es doch dem gegenſtändlichen Denken gegenüber ein elementariſches.

Wir dürfen den bezeichneten Gegenſatz des gegenſtändlichen und des elementariſchen Urtheils nicht mit dem des ſynthetiſchen und analytiſchen verwechſeln, welcher, wie man ihn auch immer faſſen mag, ein ſehr fließender, unbeſtimmter bleibt. Ueberall, wo geurtheilt wird, findet Trennung und Verknüpfung, Analyſis und Syntheſis Statt. Beſtimmt man mit Kant das analytiſche Urtheil als dasjenige, worin das Prädikat zum Subject gehört, als etwas, was im Begriff deſſelben ſchon enthalten iſt, ſo zeigt ſich dieſe Beſtimmung durchaus ſchwankend (vgl. Trendel. l. U. II. S. 171). Wenn, wie bereits angedeutet, der Begriff nur im Urtheil-Erkenntnißelement iſt, ſo iſt es unſtatthaft, darauf zu reflectiren, was der Begriff vor dem Urtheil, d. h. was das Subject für ſich ſei, ohne Prädikat: er iſt dann nur ein allgemeines Denkelement, was im Urtheil ſehr verſchieden beſtimmt werden kann. Im gegenſtändlichen Denken bleibt daher dieſer Unterſchied ein ſehr unbeſtimmter, nicht feſtzuhaltender. Im elementariſchen Urtheil dagegen haben wir es nicht mit Begriffen zu thun, welche Prädikate in ſich ſchließen, ſondern mit elementariſchen Setzungen; zwei Setzungen, Beſtimmungen werden einander gleichgeſetzt: die eine iſt eine unbeſtimmt zuſammengefaßte, die eben dadurch erkannt wird, daß wir ſie einer beſtimmt einzelnes gewußtes zuſammenfaſſenden gleichſtellen, z. B. die Größe der Zahl 12 wird von dem Kinde nur erkannt, indem ſie in Einheiten zu-

ſammengefaßt wird oder durch Zuſammenfaſſung von verknüpften Einheiten (3 × 4 oder 2 × 6) hervorgeht. Und in dieſem Sinne iſt jedes mathematiſche Urtheil ein analytiſches, indem es eine gegebene Syntheſe von Beſtimmungen auf eine analytiſche Syntheſe zurückführt; es iſt dabei gleichgültig, ob das Urtheilen von der analytiſchen Syntheſe ausgeht und aus dieſer eine neue Syntheſis bildet, wie in der Arithmetik vorzugsweiſe geſchieht, oder ob es von einer neuen gegebenen Syntheſis ausgeht und dieſe in eine analytiſche Syntheſis auflöſet, wie z. B. in der geometriſchen Conſtruction. Aber dieſe Begriffe des Analytiſchen und Synthetiſchen bleiben zu relativ und zu ſehr ſich einander bedingend, um darnach das Urtheil zu bezeichnen.

Es iſt im Reiche des Bewußtſeins nicht anders, wie in der Natur, wo wir die bildenden und auflöſenden Prozeſſe ebenfalls überall untrennbar finden. Soll das Nahrungsmittel in lebendige organiſche Subſtanz umgebildet werden, ſo kann das nicht ohne eine ſehr complicirte Analyſe geſchehen, jedes Auflöſen iſt aber zugleich ein einzelnes Weiterbilden des Gegebenen; jedes einzelne Moment des Verdauungsprozeſſes geht aus der Analyſe und Syntheſe der neuen Nahrungsmittel mit den ſchon gebildeten Subſtanzen hervor. Und nicht anders iſt es im Bewußtſein: wir nehmen die noch unbekannte neue Syntheſe in die bereits gebildeten oder bewußten analytiſchen Syntheſen auf. Vor allen Dingen iſt es nun nöthig, dort die Bildung der organiſch-natürlichen Elemente und Subſtanzen, ſo auch hier die Bildung der bewußten Elemente und Subſtanzen, d. h. der Begriffe, zu verfolgen.

II. Die Begriffsbildung.

Durch das gegenſtändliche, ſubſtantiell zuſammenfaſſende Urtheil entſtehen die gegenſtändlichen Begriffe, indem der Gegenſtand in der gewußten Totalität ſeiner Offenbarungen, Thätigkeiten u. ſ. w. geſetzt wird. Dieſe Begriffe nennt man auch Subjectbegriffe, in ſo fern ſie das Subject (ὑποκείμενον) des Urtheils bilden. Von dieſen, die man gewöhnlich unter Begriffen im Allgemeinen verſteht, ſondern wir diejenigen, welche ein einzelnes Element des Gegenſtändlichen als Gewußtes ſetzen und reflectiren. Man hat dieſelben zuweilen Prädikatbegriffe genannt, allein unter dieſen verſteht man eigentlich nur diejenigen, welche unmittelbar etwas Subſtantielles, Thatſächliches am Subject bezeichnen; wir bezeichnen dieſe, ſo wie die andern, welche durch das

abſtracte elementariſche Urtheil gebildet werden, als Beſtimmungsbegriffe, in ſo fern ſie nämlich zur nähern Beſtimmung nicht nur eines Subjects, ſondern auch der elementariſchen Gegenſtändlichkeit dienen.

1. Die gegenſtändlichen oder Subject=Begriffe.

Sie treten erſt nach und nach aus der Wahrnehmung und vorſtellenden Anſchauung hervor, und zwar zuerſt noch als einzelne, wenig von der Vorſtellung unterſchieden. Beſtimmter werden ſie erſt, wenn ſich allgemeine und beſondere Begriffe ſcheiden, beide in Beziehung auf einander: den allgemeinen nennen wir dann Art= und Gattungsbegriff, den beſondern, der das Individuum darſtellt, den individuellen. Jene Scheidung nämlich geht dann nothwendig unbewußt und unwillkürlich vor ſich, wenn die Einzelbegriffe, wie man jene anfänglichen nennen könnte, ſo ſich angehäuft haben, daß das Bewußtſein einer Unterſcheidung bedarf, um ſie auch nur in ihrer Beſtimmtheit anzuerkennen. Die Unterſcheidung iſt nicht möglich ohne Zuſammenfaſſung, und umgekehrt (ſ. oben). Folglich entſtehen die Artbegriffe urſprünglich nur in und mit den individuellen. In der weitern univerſellen und einſeitigen Reflexion, wo die Abſtraction immer weiter geht, verſchwindet freilich dieſe Beziehung auf die Individuen. Aber dies darf uns über die urſprüngliche, natürliche Entſtehung nicht täuſchen, als ob dieſe durch einſeitige Abſtraktion geſchähe (ſ. S. 262), oder durch Erhebung des individuellen Begriffes zum allgemeinen, wie Gruppe lehrt (Wendepunkt der Philoſophie S. 51 ff.) Wenn dieſer hierfür die Beobachtung anführt, daß die Kinder die Nomina propria zu Gattungsnamen erheben, und daß in der Sprache überhaupt oft Namen der Individuen zur Bezeichnung der Arten angewendet werden, ſo beweiſt dies nicht das Geringſte für jene Anſicht. Wenn das Kind alle Bäume Linden nennt, weil es dieſe zuerſt kennen lernte, ſo iſt hiermit keineswegs der individuelle Begriff zum Artbegriff erhoben, das Kind hat jetzt nur erſt noch den unbeſtimmten Einzelbegriff; erſt wenn es eine Mannigfaltigkeit von verſchiedenen Bäumen unterſcheidet, entſteht der Artbegriff: Baum in und mit den individuellen, die es unterſcheidet. Würde der Name des Individuums auf die Art übertragen, ſo hörte er eben durch dieſe That auf, dem Begriff des Individuums zu dienen; der Begriff des Individuums, welcher jetzt mit dem der Art beſtimmter hervorgetreten

war, erhielt zugleich eine andere beſtimmtere Bezeichnung, und der frühere Einzelbegriff, den der frühere Name des Individuums darſtellte, war das gemeinſchaftliche Element mit andern zur Erkenntniß kommenden zuſammengenommen, aus denen das begreifende Denken den Artbegriff zugleich mit den individuellen bildete.

Entſtehen nun die höhern allgemeinen Begriffe durch Zuſammenfaſſung (Syntheſe) des Unterſchiedenen, Abgeſonderten, ſo müſſen die Begriffe, je allgemeiner ſie werden, deſto mehr Syntheſen umfaſſen. Hier aber tritt uns die bekannte logiſche Regel entgegen: je höher, allgemeiner die Begriffe ſind, um deſto geringer iſt ihr Inhalt und deſto größer ihr Umfang, z. B. der Begriff des Thieres iſt ärmer an Inhalt, als der Begriff des Löwen, denn der letztere enthält außer dem des Thieres noch den des Säugethieres, Katzengeſchlechts u. ſ. w. Sehr wohl! Wenn aber der Begriff des Thieres außer dem des Löwen noch den unzähliger anderer Individuen, Gattungen, Arten enthält, iſt denn das kein Inhalt? Nein! ſagt die Logik; das iſt Umfang. Sehen wir uns genauer dieſen Umfang an. Ein Umfang, der mit ſeiner Größe und Ausdehnung immer mehr an Inhalt verliert, das kann unmöglich ein begreifender Umfang ſein, wie doch der des Begriffs ſein ſollte; er wird dann nur gewiſſermaßen eine inhaltsloſe, alſo leere Höhle, in welchen man ſich den einzelnen Gegenſtand unbegriffen hinein vorſtellt. Und wo nun umgekehrt der Umfang des Begriffs in einen einzelnen individuellen Punkt zuſammenſchrumpft, da wäre der größte Inhalt des Begriffs! Das inhaltsvolle Begreifen wäre alſo ohne Umfang! Offenbar gehört dieſe Beſtimmung der Begriffe: Inhalt und Umfang der einſeitigen Abſtraction an; wir dürfen uns alſo, was das Begreifen betrifft, vor jenem logiſchen Satze nicht fürchten. Derſelbe hat ſeine Wahrheit in der Empirie des vereinzelten abſtrahirenden Denkens. Denn allerdings, wenn ich im gewöhnlichen Denken vom Thiere etwas prädizire, ſo denke ich den Begriff nicht in jenem Inhalt des Umfangs, ſondern unbeſtimmt, davon abſtrahirend. Und ſo machen wir es mit den Gattungsbegriffen überhaupt. Obgleich ſie urſprünglich in und mit den individuellen entſtanden, ſo werden ſie doch durch das univerſelle Denken davon abgelöſt, und es zeigt ſich hier aufs Neue, was wir mehrmals erinnerten, daß der Begriff, als allgemeines Element des Denkens, durch das Urtheil auf ſehr verſchiedene Weiſe beſtimmt wird.

Behalten wir aber das begreifende Denken im Auge, ſo kann

demſelben, nicht jenen äußerlich und leer umfangenden Begriffen gedient ſein. Wie die Gattungsbegriffe urſprünglich durch Zuſammenfaſſung des beſtimmt Unterſchiedenen entſtehen, ſo entwikkeln ſie ſich oder ſchreiten fort auch nur durch denſelben Prozeß, folglich die Art- und Gattungsbegriffe in und mit den individuellen. Wenn nun aber in beiderlei Begriffen geurtheilt, begriffen wird, und dieſes nicht nach Inhalt und Umfang unterſchieden werden kann, ſo fragt ſich, wie unterſcheiden wir daſſelbe? Der allgemeine, der Art- oder Gattungsbegriff hat ſeinen Inhalt in der begreifenden Zuſammenfaſſung des Unterſchiedenen, der individuelle in der begreifenden Sonderung aus dem Zuſammengefaßten, denn auch der individuelle Begriff verdient nur dieſen Namen, wenn er in den allgemeinen Begriffen ruhend, das Individuum aus dem Allgemeinen, das einzelne Thier aus der Mannigfaltigkeit der Thiere, als eine individuelle Beſtimmung des Thieres überhaupt begreift. Man kann nicht behaupten, daß die einen reicher an Inhalt ſeien, als die andern, da das Begreifen ein untheilbares iſt, und beide nothwendig auf einander bezogen werden müſſen. Wenn der allgemeine Begriff in ſeinem ideell umfaſſenden Inhalt an Gewußtem reicher erſcheint, ſo iſt dagegen der individuelle reicher an angeſchautem Inhalt, in ſo fern dieſer im letztern in beſtimmter Begränzung hervortritt; im Art- und Gattungsbegriff iſt die analytiſche Syntheſe des Gewußten vorherrſchend, in den individuellen die poſitive Syntheſe des Angeſchauten.

Dieſe Analyſe und Syntheſe geſtaltet ſich nun aber ſehr verſchieden, je nachdem das Begreifen zu einer geringern oder umfaſſendern Subſtanz gelangt iſt. Zunächſt werden die Begriffe der Gattungen nach einzelnen äußern Erſcheinungen, Merkmalen beſtimmt; das Gewußte iſt nur am Gegenſtande, durchdringt denſenlben noch nicht. So lange das Begreifen im Getheilten, in einzelnen Erſcheinungen verweilten, ſo lange bleiben die Geſichtspunkte der Begriffe äußerlich und willkürlich und dies am allermeiſten im gewöhnlichen Denken, und ſelbſt die Wiſſenſchaft muß zuerſt zu ſolchen zufälligen Merkmalen ihre Zuflucht nehmen; ſo unterſcheidet das Linnéiſche Pflanzenſyſtem meiſt Gattungen nach der Zahl der Staubfäden; ſo werden in der Zoologie Thiergattungen nach Zähnen, die Menſchen-Racen nach der Hautfarbe u. ſ. w. beſtimmt.

Das Denken wendet ſich aber auch endlich auf das lebendige und geiſtige Weſen, welches in ſich ſelbſt ein organiſches Ganze bildet, und auf die mannigfaltigen weltlichen Organismen. Die

gegenſtändlichen Begriffe in dieſer Sphäre nennen wir die organiſchen oder ideellen. In dieſer Sphäre fällt der Gegenſatz des Gattungsbegriffs und des individuellen weg; das Individuelle iſt hier zugleich das Allgemeine. Auch hier unterſcheiden wir höhere und niedere Begriffe, der Organe nämlich und ihrer Subſtanzen, Elemente u. ſ. w., aber im Begriff des Gegenſtandes ſelbſt, in der Idee, in der organiſchen und ideellen Thätigkeit iſt die ſich analyſirende Syntheſe geſetzt, in welcher die poſitiven, beſondern individuellen Syntheſen ihr Daſein haben. Indem das Begreifen hier der begreifenden That des Gegenſtandes folgt, treten ſie ſelbſt in ein organiſches Syſtem zu einander, werden ſie ſelbſt organiſch. In der Einleitung haben wir von Seiten des Geiſtes einen überſichtlichen Blick in dieſe Sphäre geworfen; das Nähere gehört der Logik an. Es muß bemerkt werden, daß in dieſen organiſchen und ideellen Begriffen der Gegenſatz der gegenſtändlichen und Beſtimmungs- (Prädikat-) Begriffe aufgehoben iſt, da die Beſtimmungsbegriffe eben gegenſtändliche, dieſe aber wiederum aus frühern Beſtimmungen durch Entwicklung hervorgegangen ſind. Auch iſt der Umfang vom Inhalt untrennbar.

Was nun das Verhältniß dieſer organiſchen und ideellen Begriffe zu den andern betrifft, ſo gewinnen die erſtern keineswegs Exiſtenz und Fortſchritt dadurch, daß von den andern, von dem erſcheinenden Gegenſtändlichen abſtrahirt wird: vielmehr werden beiderlei Begriffe nur mit einander fortſchreiten können. Die Arten und Gattungen der Weſen können um ſo genauer ergriffen werden, je mehr wir das organiſche ideelle Leben derſelben begriffen haben, und die Erkenntniß des Letztern beſtimmt und individualiſirt ſich genauer durch die gegebenen Thatſachen des individuellen Lebens. Alle gegenſtändlichen Begriffe alſo müſſen durch das Urtheil in lebendiger Gemeinſchaft mit einander bleiben, ſich gegenſeitig tragen und nähren. Denn die organiſchen oder ideellen Begriffe bilden in dem höhern begreifenden Ganzen die verſchiedenen organiſchen Syſteme und Functionen, durch welche jene elementariſchen und ſubſtantiellen Begriffe geſtaltet werden, wie dies in der Erkenntnißlehre näher zu zeigen iſt. Die letztern aber, die ihre Realität in der getheilten endlichen Sphäre des Daſeins haben, bedürfen zugleich der nähern Reflexion, Prädizirung durch Beſtimmungsbegriffe, die wir zunächſt zu verfolgen haben.

2. Die Beſtimmungsbegriffe.

Wir faſſen unter dieſem Begriff alle diejenigen Begriffe zuſammen, welche dazu dienen, das Gegenſtändliche im Einzelnen oder im Allgemeinen zu reflectiren, zu beſtimmen. Die Verſchiedenheit dieſer Begriffe wird ſich uns ergeben, wenn wir auf die verſchiedenen Reflexionsſphären blicken, in denen das Gegenſtändliche überhaupt ſich reflectirt. Als ſolche aber haben ſich uns bereits im vorigen Theil gezeigt: a) die Reflexionsſphäre des Raums, der Zeit und der Bewegung am Gegenſtändlichen. Hier ſind für das begreifende Denken die Größenverhältniſſe gegeben, woraus ſich die Größenbegriffe ergeben; b) die Reflexionsſphäre der poſitiven Erſcheinungen und Thätigkeiten; hier bildet das Begreifen aus den Wahrnehmungen die Begriffe der einfachen Erſcheinungen und Thätigkeiten, die eigentlich ſogenannten Prädikatbegriffe; c) die univerſelle Reflexionsſphäre der Dinge und Weſen und ihrer Thätigkeiten; in dieſer treten die Gegenſtände in reale Verhältniſſe: wir erhalten alſo hier die Verhältnißbegriffe; d) die Reflexionsſphäre des Bewußtſeins ſelbſt, indem das Denken ſich auf ſeine eigene, die reflectirende Thätigkeit wendet. Wir können dieſe vielleicht am ſchicklichſten als Urtheils- oder Reflexionsbegriffe bezeichnen, denn indem in denſelben das Denken ſich in ſeinen eigenen elementariſchen Functionen ergreift, bezeichnet es durch ſie die verſchiedenen Formen der Reflexion oder die Urtheilsformen. Die Betrachtung der letztern fällt alſo zuſammen mit der der Entwicklung des Urtheils. Manche könnten bei dieſer Eintheilung die ideellen Begriffe, die des Zweckes u. ſ. w. vermiſſen, allein dieſe gehören nicht dem elementariſchen Gebiete des Denkens an; es ſind, um es kurz auszudrücken, nicht elementariſche Beſtimmungsbegriffe, ſondern ideelle oder Selbſtbeſtimmungsbegriffe des Geiſtes, die, wie oben bemerkt, eben ſowohl gegenſtändliche, als Beſtimmungsbegriffe ſind, folglich nicht hierher gehören.

Man hat die Allgemeinbegriffe dieſer verſchiedenen Arten von Begriffen, nach Ariſtoteles Vorgange, Kategorien, d. h. Begriffe der Ausſage, Prädizirung überhaupt genannt. Kant faßte dieſelben bekanntlich als die urſprünglichen Stammbegriffe des reinen Verſtandes auf, von aller Erfahrung geſondert. Wir aber haben in dieſer kurzen Ueberſicht nachzuweiſen, daß ſie alle urſprünglich auf Thatſachen des Gegebenen oder des Denkens zurückweiſen, daß es alſo keine abſolut reine oder aprioriſche Begriffe giebt.

a. Die Begriffe der Größe.

Die Größe oder das Quantum überhaupt zeigte ſich uns als der begränzte Reflex des Subſtantiellen, Materiellen nach Außen, d. h. des Raumes und der Zeit. Die Bewegung iſt der Reflex der ſubſtantiellen Thätigkeit nach außen, daher beide Bewegung und Raum und Zeit nur durch einander gemeſſen werden können. Die Größenbeſtimmungen ſahen wir daher aus der begränzenden Bewegung im Raum und Zeit oder am Räumlichen und Zeitlichen hervorgehen.

Die Größe des durchlaufenen Raumes bezeichnen wir als Ausdehnung, die des durchlaufenen Nacheinander als Dauer. Beide aber erſcheinen in den Dingen unendlich verſchieden beſtimmt: die Ausdehnung in den Geſtalten, Figuren, Linien, Flächen, Körpern, die Dauer, das Beſtehen des Einzelnen in dem Fluſſe des Werdens, in den verſchiedenen elementariſchen und organiſchen Weſen der Erde. Das begreifende Denken muß daher zuerſt ein gemeinſames Maaß produziren für die verſchiedenen Größenbeſtimmungen und zwar alſo ein ſolches, worin nichts als die reine Trennung und Zuſammenfaſſung geſetzt iſt: ſolche Begriffe ſind die Zahlen. Eben wegen dieſer reinen gleichmäßigen Sonderung und Zuſammenfaſſung ſind ſie das allgemeine Maaß für alle Größenbeſtimmungen und löſen ſich am leichteſten vom Angeſchauten ab. Das abſtracte Zählen lernen Kinder und Naturmenſchen eher, als andere abſtracte Urtheile ausführen. Zunächſt aber ſind die Zahlen nur vorgeſtellte Reihenformen, wie ſie Herbart treffend bezeichnet; der Begriff tritt in dieſelben erſt durch das Zahlenſyſtem ein, was ſich bei uns freilich ſo mit dem Vorſtellen verwebt hat, daß wir nicht mehr daran denken, wie wir erſt allmälig zu dem Begreifen der Zahlbeſtimmungen gelangt ſind. Denn zuerſt kann das Kind beſtimmte Größen von Zahlen nicht denken, ohne ſie wirklich, der Reihe nach, zu realiſiren. Wollten wir auf ähnliche Weiſe alle Zahl-Beſtimmungen realiſiren, wie würden wir mit unſern unzähligen Rechnungen fertig! Wir lernen allmälig das Zuſammengefaßte durch einfache Begriffe beſtimmen, faſſen dieſe wiederum zuſammen und begreifen ſie wiederum in einfachen Begriffen u. ſ. w. Dieſe allgemeinen Begriffe ſind in den Zahlen durch das beſtimmte Zahlenſyſtem (z. B. das unſrige, univerſelleſte, bequemſte, das dekadiſche) beſtimmt. So können wir vermöge der Zahlenbegriffe Zahlen bezeichnen, die alle Menſchen zuſammen

nie durch Zählen realiſiren könnten. Um dies Wunder begreiflich zu machen, brauchen wir nicht mit Herbart (Lehrb. zur Pſych. S. 136) »eine unendliche Menge von unendlichen, ſchwachen, gleich»zeitigen Raumproductionen« vorauszuſetzen, denn wie ſollten dieſe unendlichen Atome von Productionen, z. B. von Trillionen in unſerem Bewußtſein realiſirt werden! Es iſt dies Wunder des Begriffs hier wie überall, nur durch die fortſchreitende geiſtige That des Begreifens ſelbſt erklärlich. Nur durch dieſe gelingt es uns, daß wir eine ungeheure Mannigfaltigkeit von Zahlen begreifen, ohne ſie zugleich vorzuſtellen. Nur dürfen wir uns nicht einbilden, mit dieſen endlichen Begriffen, indem wir die beſtimmte Gränze derſelben negiren, das Unendliche zu erreichen, denn, allen dieſen Begriffen des Raumes, der Zeit, der Bewegung, der Zahl iſt die endliche Begränzung weſentlich. Heben wir nun dieſelbe durch Negation auf, ſo haben wir damit nur einen unbeſtimmten progressus in infinitum geſetzt (vgl. Trendelenburg l. U. I. S. 131, auch Leibnitz nouv. ess. p. 116 Raspe).

Was die beſondern Größenbeſtimmungen betrifft, ſo ſondern wir die der Ausdehnung in den Reihenformen der Figuren ab, dieſe ſtellen uns die Begränzungen der Ausdehnung in allgemeinen Begriffen vor. Wie die Zahlenbegriffe die an den Dingen vorgeſtellten angeſchauten Reihenformen vorausſetzen, ſo auch ſetzen die Begriffe der Figuren die angeſchauten concreten Ausdehnungen voraus und werden aus und in den abgelöſten Anſchauungen entwickelt. Allerdings bildet hier das fortſchreitende Denken in der höhern Mathematik auch Begriffe von Figuren, die wir in der Natur nicht real anſchauen können. Allein darum laſſen ſich dieſe quantitativen Begriffe nicht als reine aprioriſche Anſchauungsformen betrachten, oder mit andern Worten: ſie ſind nur beziehungsweiſe aprioriſch. Der Begriff wird auch hier nur vorbildend, nachdem er nachbildend das Gegebene ſich angeeignet und ſchärfer begränzt hat. Mag auch keine Kugel oder Ellipſe ganz vollſtändig im Gegebenen realiſirt ſein, der Begriff derſelben erzeugte ſich doch auch an der unvollſtändigen Form.

In der Dauer, Zeitbeſtimmung reflectirt ſich die Thätigkeit und Exiſtenz des Einzelweſens aus ſich ſelbſt in Beziehung auf das Ganze; nur der Menſch vermag ſie zu fixiren, obgleich ſie auch in und mit den andern Weſen geſetzt iſt. Zuerſt reflectirt ſich die Zeit nur als Reihenform unſerer einzelnen Handlungen, weiterhin als Reihenform der Handlungen der nächſten weltlichen

Gemeinſchaft. Dieſe allein aber würde weder im Einzelnen, noch im Allgemeinen ausreichen. Von der objectiven Seite bieten ſich uns und zwar auf ganz univerſelle Weiſe die regelmäßig periodiſch wiederkehrenden Reihenformen der planetariſchen Erſcheinungen dar, welche durch die Bewegungen der Himmelskörper hervorgebracht werden; indem wir auch hier die Zahlbeſtimmungen anwenden, gelangen wir zu den ſpeciellſten und univerſellſten Zeitbeſtimmungen.

b. Die Prädikat-Begriffe.

Wie die Subjectbegriffe durch Zuſammenfaſſung, Complizirung, ſo entſteht die Begränzung der Prädikatbegriffe durch Sonderung, durch Entgegenſetzung gegen Anderes. Wir fanden dieſelbe ſchon unbewußt in der Wahrnehmung, deutlicher in der Vorſtellung; das begreifende Vorſtellen geht hierin noch weiter: es begränzt die Prädikate durch beſtimmte qualitative Beſtimmungen und Beziehungen auf andere Gegenſtände. Dies iſt auch um ſo nöthiger, da der Prädikatbegriff in der Abſonderung, wie er als allgemeines Element in der Sprache im univerſellen Bewußtſein exiſtirt, ſich ſehr unbeſtimmt zeigt; die Prädikatbegriffe aber können nur durch anderes beſtimmt werden, da ſie ſelbſt als ſolche nicht wie die Subjectbegriffe, die Begränzung und Syntheſe in ſich aufnehmen. Da ſie dies aber nicht thun, ſo zeigen ſie ſich bei Fortſchreitung des Denkens immer unbeſtimmter. Wenn z. B. die Begriffe groß oder klein beim Kinde noch eine ziemlich beſtimmte Bedeutung zu haben ſcheinen, da es dieſelben nur noch auf wenige Gegenſtände bezieht, ſo erſcheinen dieſe Begriffe dagegen für das fortgeſchrittene Denken ganz unbeſtimmt. Gruppe hat daher etwas Richtiges bemerkt, aber er giebt denſelben eine zu weite Anwendung, wenn er über die Prädikatbegriffe folgendermaßen lehrt (Wendepunkt der Philoſophie S. 58): »Die Auffaſſung von »Merkmalen geht von dem Vergleich beſtimmter Dinge aus, und »in dem Maaße, als immer neue Dinge ſich zu dem ähnlichen »Vergleich anbieten und zu neuer Uebertragung des Begriffs ver»anlaſſen, werden die Begriffe zuletzt allgemein und ſcheinen ſogar »ihren Ausgangspunkt und die Geſchichte ihrer Entſtehung zu ver»läugnen; ſie müſſen zuletzt nur noch ein ganz allgemeines, ein »gewiſſes bewußtes Verhältniß, eine Rückſicht des Vergleichs be»zeichnen.« Eine ſolche Verflüchtigung der Prädikatbegriffe findet in der wirklichen That des Denkens nicht ſtatt, denn in dieſen erhält das Prädikat durch die Beziehung auf das Subject, von

welchem es prädizirt wird, ein beſtimmtes Maaß. Wenn ich das Prädikat groß von einem Hauſe, von einer Hand, von einem Infuſorium gebrauche, ſo erhält der Prädikatbegriff durch den Subjectbegriff eine mehr oder weniger beſtimmte Begränzung. Da nun aber die Prädikatbegriffe doch eigentlich nur in wirklichen Urtheilen exiſtiren, nicht in dieſer Sonderung, wie ſie uns die Sprache, das Lexikon bietet, ſo iſt auch jene Verflüchtigung mehr eine ſcheinbare als wirkliche. Was aber die Kategorien betrifft, auf welche Gruppe hierbei es vorzüglich abgeſehen hat, ſo entſtehen dieſelben urſprünglich nicht »vom Vergleich beſtimmter Dinge« aus, ſondern durch Unterſcheidung ganz univerſeller, aber darum doch beſtimmter Thatſachen. So z. B. die Begriffe allgemein und beſonder, die Gruppe anführt: dieſe Prädikate ſind nicht von beſonderen Dingen abſtrahirt, ſondern ſie beziehen ſich von Anfang an auf die Thatſache, wie ein Gegenſtand in der Praxis häufig oder ſelten vorkommt. Am deutlichſten zeigt ſich die Unabhängigkeit vom Vergleich einzelner Dinge bei den Verhältniß- und Urtheilsbegriffen.

Fragen wir näher nach dem Inhalt des Prädikatbegriffs, ſo zeigt ſich uns eine beſtimmte geſonderte Offenbarung deſſelben, die wir im Allgemeinen als Qualität deſſelben bezeichnen, wenn ſie ein in ſich Abgeſchloſſenes darbietet, Action oder Thätigkeit, wenn ſie aus ſich herausgeht. Wie es ſich auf dem quantitativen Gebiete zeigte, daß wir Bewegung durch Ausdehnung und Zahl und umgekehrt dieſe durch jene beſtimmen, ſo faſſen wir auch die Qualität auf nach dem, was ſie thut oder leidet, und die Thätigkeit nach dem, was ſie bewirkt im Qualitativen. Ueberhaupt iſt der Gegenſatz zwiſchen Qualität und Thätigkeit kein abſoluter, denn die Qualität wird ja ebenfalls urſprünglich als Action in unſerm Organismus wahrgenommen; der Unterſchied iſt nur der, daß die Qualität der Subſtanz, der Materie eine in ſich ſelbſt getheilte, elementariſche Reflexion des Gegenſtändlichen aus ſich ſelbſt iſt, die Thätigkeit aber, in ſo fern ſie nicht eine äußere mitgetheilte Bewegung iſt, eine ſubſtantielle oder eine ideelle. Locke unterſcheidet (II. 8, 5 ff.) primäre und ſecundäre Qualitäten der Dinge; als die erſteren: Solidität, Ausdehnung, Geſtalt, Beweglichkeit, welche einfache Ideen in uns hervorbringen; als ſecundäre Qualitäten: Farben, Töne, Geruch, Geſchmack u. ſ. w., welche nichts in den Körpern ſelbſt ſeien, ſondern nur mannigfache Senſationen in uns erregten! Dieſe letztere Anſicht iſt ſchon im Abſchnitt

Gemeinſchaft. Dieſe allein aber würde weder im Einzelnen, noch im Allgemeinen ausreichen. Von der objectiven Seite bieten ſich uns und zwar auf ganz univerſelle Weiſe die regelmäßig periodiſch wiederkehrenden Reihenformen der planetariſchen Erſcheinungen dar, welche durch die Bewegungen der Himmelskörper hervorgebracht werden; indem wir auch hier die Zahlbeſtimmungen anwenden, gelangen wir zu den ſpeciellſten und univerſellſten Zeitbeſtimmungen.

b. Die Prädikat-Begriffe.

Wie die Subjectbegriffe durch Zuſammenfaſſung, Complizirung, ſo entſteht die Begränzung der Prädikatbegriffe durch Sonderung, durch Entgegenſetzung gegen Anderes. Wir fanden dieſelbe ſchon unbewußt in der Wahrnehmung, deutlicher in der Vorſtellung; das begreifende Vorſtellen geht hierin noch weiter: es begränzt die Prädikate durch beſtimmte qualitative Beſtimmungen und Beziehungen auf andere Gegenſtände. Dies iſt auch um ſo nöthiger, da der Prädikatbegriff in der Abſonderung, wie er als allgemeines Element in der Sprache im univerſellen Bewußtſein exiſtirt, ſich ſehr unbeſtimmt zeigt; die Prädikatbegriffe aber können nur durch anderes beſtimmt werden, da ſie ſelbſt als ſolche nicht wie die Subjectbegriffe, die Begränzung und Syntheſe in ſich aufnehmen. Da ſie dies aber nicht thun, ſo zeigen ſie ſich bei Fortſchreitung des Denkens immer unbeſtimmter. Wenn z. B. die Begriffe groß oder klein beim Kinde noch eine ziemlich beſtimmte Bedeutung zu haben ſcheinen, da es dieſelben nur noch auf wenige Gegenſtände bezieht, ſo erſcheinen dieſe Begriffe dagegen für das fortgeſchrittene Denken ganz unbeſtimmt. Gruppe hat daher etwas Richtiges bemerkt, aber er giebt demſelben eine zu weite Anwendung, wenn er über die Prädikatbegriffe folgendermaßen lehrt (Wendepunkt der Philoſophie S. 58): »Die Auffaſſung von »Merkmalen geht von dem Vergleich beſtimmter Dinge aus, und »in dem Maaße, als immer neue Dinge ſich zu dem ähnlichen »Vergleich anbieten und zu neuer Uebertragung des Begriffs ver»anlaſſen, werden die Begriffe zuletzt allgemein und ſcheinen ſogar »ihren Ausgangspunkt und die Geſchichte ihrer Entſtehung zu ver»läugnen; ſie müſſen zuletzt nur noch ein ganz allgemeines, ein »gewiſſes bewußtes Verhältniß, eine Rückſicht des Vergleichs be»zeichnen.« Eine ſolche Verflüchtigung der Prädikatbegriffe findet in der wirklichen That des Denkens nicht ſtatt, denn in dieſen erhält das Prädikat durch die Beziehung auf das Subject, von

welchem es prädizirt wird, ein beſtimmtes Maaß. Wenn ich das Prädikat groß von einem Hauſe, von einer Hand, von einem Infuſorium gebrauche, ſo erhält der Prädikatbegriff durch den Subjectbegriff eine mehr oder weniger beſtimmte Begränzung. Da nun aber die Prädikatbegriffe doch eigentlich nur in wirklichen Urtheilen exiſtiren, nicht in dieſer Sonderung, wie ſie uns die Sprache, das Lexikon bietet, ſo iſt auch jene Verflüchtigung mehr eine ſcheinbare als wirkliche. Was aber die Kategorien betrifft, auf welche Gruppe hierbei es vorzüglich abgeſehen hat, ſo entſtehen dieſelben urſprünglich nicht »vom Vergleich beſtimmter Dinge« aus, ſondern durch Unterſcheidung ganz univerſeller, aber darum doch beſtimmter Thatſachen. So z. B. die Begriffe allgemein und beſonder, die Gruppe anführt: dieſe Prädikate ſind nicht von beſonderen Dingen abſtrahirt, ſondern ſie beziehen ſich von Anfang an auf die Thatſache, wie ein Gegenſtand in der Praxis häufig oder ſelten vorkommt. Am deutlichſten zeigt ſich die Unabhängigkeit vom Vergleich einzelner Dinge bei den Verhältniß- und Urtheilsbegriffen.

Fragen wir näher nach dem Inhalt des Prädikatbegriffs, ſo zeigt ſich uns eine beſtimmte geſonderte Offenbarung deſſelben, die wir im Allgemeinen als Qualität deſſelben bezeichnen, wenn ſie ein in ſich Abgeſchloſſenes darbietet, Action oder Thätigkeit, wenn ſie aus ſich herausgeht. Wie es ſich auf dem quantitativen Gebiete zeigte, daß wir Bewegung durch Ausdehnung und Zahl und umgekehrt dieſe durch jene beſtimmen, ſo faſſen wir auch die Qualität auf nach dem, was ſie thut oder leidet, und die Thätigkeit nach dem, was ſie bewirkt im Qualitativen. Ueberhaupt iſt der Gegenſatz zwiſchen Qualität und Thätigkeit kein abſoluter, denn die Qualität wird ja ebenfalls urſprünglich als Action in unſerm Organismus wahrgenommen; der Unterſchied iſt nur der, daß die Qualität der Subſtanz, der Materie eine in ſich ſelbſt getheilte, elementariſche Reflexion des Gegenſtändlichen aus ſich ſelbſt iſt, die Thätigkeit aber, in ſo fern ſie nicht eine äußere mitgetheilte Bewegung iſt, eine ſubſtantielle oder eine ideelle. Locke unterſcheidet (II. 8, 5 ff.) primäre und ſecundäre Qualitäten der Dinge; als die erſteren: Solidität, Ausdehnung, Geſtalt, Beweglichkeit, welche einfache Ideen in uns hervorbringen; als ſecundäre Qualitäten: Farben, Töne, Geruch, Geſchmack u. ſ. w., welche nichts in den Körpern ſelbſt ſeien, ſondern nur mannigfache Senſationen in uns erregten! Dieſe letztere Anſicht iſt ſchon im Abſchnitt

über die Wahrnehmung widerlegt worden. Wenn Locke weiterhin die ſecundären Qualitäten auf die primären, alſo die qualitativen auf die hauptſächlich quantitativen, die Reflexion des Objects aus ſich auf die Reflexion nach Außen zurückführt, ſo iſt dies eine negative, oberflächliche, mechaniſche Anſicht, die in der Geſchichte der Philoſophie häufiger wiederkehrt, welche aber in der Erkenntnißlehre erſt genauer berückſichtigt werden kann. Eben ſo iſt es unſtatthaft, einfache Qualitäten anzunehmen, da das geringſte Einzelne doch immer im Ganzen beſtimmt wird. Schon Leibnitz bemerkt, daß die einfachen Qualitäten ihren Rang nur unſerer Unwiſſenheit und unberechtigten Nachſicht verdanken (nouv. ess. p. 128).

Kant beſtimmte bekanntlich als Kategorien der Qualität, Poſition, Negation und Limitation — offenbar ein unberechtigter Sprachgebrauch, da die allgemeine Poſition und Negation ihre Geltung nur an den Urtheilen haben, nicht in den Dingen ſelbſt.

Es würde uns zu weit führen und gehört nicht hierher, die Prädikate der verſchiedenen Actionen des Dinges und Einzelweſens von der Bewegung und elementariſchen Thätigkeit an bis zur geiſtigen Thätigkeit zu verfolgen. Durch dieſe aus dem Dinge herausgehenden Thätigkeiten entſtehen die Verhältniſſe derſelben zu einander, und hierdurch entſteht für das Begreifen ein neues Problem und neue Brgriffe, da dieſe Verhältniſſe nicht in einfachen Prädikatbegriffen bezeichnet werden können.

c. Die Verhältnißbegriffe.

Wir dürfen die Verhältnißbegriffe nicht mit den Reflexionsbegriffen verwechſeln, denn wenn auch die letztern Verhältniſſe bezeichnen, ſo iſt doch in den erſtern ein reales Verhältniß zwiſchen Objecten oder realen Offenbarungen geſetzt, während die erſtern ein Erkenntniß-Verhältniß ausdrücken, welches auch in Beziehung auf ein Reales geſetzt ſein kann, durch den Reflexionsbegriff aber nur als gedachtes geſetzt iſt. Mit Einem Worte, die Verhältnißbegriffe dienen zur Beſtimmung von realen Gegenſtänden, die Reflexionsbegriffe beſtimmen das Urtheil näher. So ſind z. B. die Begriffe Urſache und Wirkung Verhältnißbegriffe, die Begriffe der Gleichheit oder Ungleichheit aber Reflexionsbegriffe, denn, wenn auch die letztern auf etwas Reales bezogen werden, wenn auch die Gleichheit oder Ungleichheit in den Dingen wirklich enthalten iſt, ſo iſt ſie doch nur durch das denkende Subject, nicht zugleich durch

die Dinge ſelbſt geſetzt. In den Verhältnißbegriffen kehren die Beſtimmungsbegriffe zu den gegenſtändlichen zurück, in den Reflexionsbegriffen gehen ſie in der That des Urtheils auf; dieſe alſo können nur in und mit der Entwicklung des Urtheils betrachtet werden.

Die Verhältnißbegriffe entſtehen gar nicht anders, wie auch die übrigen Allgemeinbegriffe, d. h. nur durch fortgeſetztes Beziehen des Einzelnen auf ein Allgemeines, Ganzes. Der erſte Verhältniß-Begriff, der aus der Vorſtellung beſtimmter hervortritt, iſt wohl der des Dinges zu ſeinen Eigenſchaften. Das Ding iſt zunächſt als dieſer Complex von Offenbarungen geſetzt, in welchem die einzelnen als dieſem elementariſchen Ganzen (Aggregat) angehörig vorgeſtellt und begriffen werden. In und an dieſem Ganzen entſteht der Begriff der Veränderung, welcher indeß außer dieſem Feſthalten des ſelbigen Ganzen (vermöge der geiſtigen Reproduction) auch ein geiſtiges Zugleichſetzen der früher und ſpäter wahrgenommenen Eigenſchaften vorausſetzt. Am früheſten und unmittelbarſten wird die andere, veränderte Reflexion des Einzelnen im Ganzen angeſchaut und gedacht in der Bewegung; in der äußern Reflexionsſphäre, in der Bewegung ſtellt ſich zwar das Anderswerden nur äußerlich, aber deſto anſchaulicher dar. Indem nun die Eigenſchaften als veränderliche geſetzt werden, entſteht in dem mehr ausgebildeten Denken der Begriff der Subſtanz und des Accidens, d. h. des bleibenden weſentlichen Ganzen (οὐσία, substantia) dem die veränderlichen zufälligen (accidens) Eigenſchaften angehören.

Die Reflexion aber bleibt bei dem einzelnen Ding und bei der einzelnen Veränderung nicht ſtehen. Indem ſie die Veränderungen dieſes Dings auf andere Veränderungen und Thätigkeit bezieht, entſtehen neue Verhältnißbegriffe, und zwar, wenn die Veränderungen und Thätigkeiten in verſchiedenen Objecten ſind, das Verhältniß von Urſache und Wirkung, ſind aber beide Thätigkeiten in demſelben Subject, das von Kraft und Erſcheinung. In Beziehung auf die erſtern hat Hume bemerkt, daß dieſer Begriff nicht in der Erfahrung entſtehe, da immer nur eine Folge zweier Thätigkeiten wirklich wahrgenommen werde. Dieſe Reflexion enthält etwas Richtiges, aber ſie iſt nicht genau, denn jener Begriff entſteht keineswegs bei der Wahrnehmung einer Folge überhaupt, ſondern nur bei der Wahrnehmung einer beſtimmten Folge, in welcher die Beſtimmtheit der nachfolgenden Thätigkeit

der Beſtimmtheit der erſtern Thätigkeit irgendwie entſpricht, ſo daß beide **beſtimmt** auf einander bezogen werden müſſen. Der Begriff der Urſache und Wirkung drückt eben nichts anderes, als dieſe **beſtimmte** Beziehung der einen Thätigkeit auf die andre oder die Veränderung aus; in dem Begriff der Folge, Succeſſion, iſt dieſe Beziehung nur unbeſtimmt geſetzt. Jener Begriff entſteht alſo durch das begränzende Zuſammenfaſſen, Begreifen in der Erfahrung, wie alle andern eigentlichen Begriffe.

Iſt nun aber die verurſachende Thätigkeit und die bewirkte Veränderung in demſelben Subject und zwar in einem lebendigen Subject und deſſen Eigenſchaften und Thätigkeiten (der Begriff des Dinges und ſeiner Eigenſchaften in anderer höherer Geſtalt): ſo wird die Urſache als eine lebendige, dem Subject zukommende Eigenſchaft, d. h. als **Kraft** und die dieſer verurſachenden Kraft entſprechende Wirkung wird als **Erſcheinung** derſelben gedacht. Die Anwendung dieſer Verhältnißbegriffe im Erkennen geſchieht oft ſehr unbeſtimmt; die genauere Beſtimmung derſelben gehört der Erkenntnißlehre an. (Vgl. Trendelenburg a. a. O.).

Der Begriff des lebendigen Weſens und ſeiner Thätigkeiten entſteht in der Sphäre der innern Erfahrung. In der Sphäre des menſchlichen Lebens entſtehen nun in und mit der Entwicklung deſſelben eine Mannigfaltigkeit von ideellen Verhältnißbegriffen, die wir hier nicht verfolgen können, nur einer iſt zu wichtig, um ihn zu übergehen: der des **Mittels** und des **Zwecks**. Dieſer Begriff entſteht offenbar durch die Selbſtwahrnehmung der eigenen Strebungen und Thätigkeiten. Wird das Mittel ſubſtantiell in objectiver Verwirklichung begriffen, ſo entſteht der Begriff des Werkzeugs, **Organs** für das lebendige Ganze. Wird dieſes ſelbſt als ein in ſeinen Gliedern ſich bedingendes Ganzes von Mitteln und Zwecken begriffen — wozu indeß ſchon ein ſehr fortgeſchrittenes Denken gehört — ſo iſt hiermit der Begriff des Organismus gegeben.

Wir ſehen bei den allgemeinen Verhältnißbegriffen daſſelbe Geſetz wiederkehren, was als allgemeines Entwicklungsgeſetz auch bei den Subjectbegriffen ſich fand, daß nämlich die höhern die niedern vorausſetzen: ſo ſetzen alle Verhältnißbegriffe irgend ein Subject und die allgemeinen Reflexionsbegriffe der Bewegung und Thätigkeit voraus (vgl. Trend. a. a. O. I. S. 278 ff.). Der

Begriff des Organismus endlich umfaßt alle dieſe verſchiedenen Begriffe als ſeine Elemente.

Durch dieſen nämlich wird das Subject auch im Verhältniß zu dem Ganzen ſeiner eigenen zeitlichen Offenbarungen gedacht; im gewöhnlichen Bewußtſein geſchieht dies durch den Begriff des Werdens, welcher keineswegs aus der bloßen Miſchung von Sein und Nichts entſteht: der Begriff des Werdens ſetzt den des Einzelweſens und den der Thätigkeit oder Bewegung voraus (vgl. Trend. I. S. 25); beſtimmter für das Erkennen reflectirt ſich derſelbe im Begriff der Entwicklung, worin das Werden als nothwendige organiſche Reflexion des organiſchen Subjects ſelbſt geſetzt wird. Durch den Begriff des Organismus und der organiſchen Entwicklung kehren, wie ſchon bemerkt, die Beſtimmungsbegriffe zu den gegenſtändlichen zurück.

III. Die Entwicklung der Reflexionsbegriffe und der Urtheilsformen.

Die im Vorigen betrachteten Beſtimmungsbegriffe hätten ihre Subſtanz, ihr Begriffenes in der Mannigfaltigkeit des Gegenſtändlichen, in den Thatſachen der Dinge und Weſen ſelbſt oder ihrer Verhältniſſe. Den Reflexionsbegriffen oder den ſogenannten Kategorien im engern Sinne fehlt eine ſolche Subſtanz; Kant betrachtete ſie daher als die urſprünglichen reinen Begriffe und Formen des Verſtandes, indem er ſie empiriſch von den Urtheilsformen abſtrahirte. Ihre Subſtanz können dieſe Begriffe nur da haben, wo ſie gefunden werden, im Urtheil, in der Reflexion ſelbſt. Wenn es ſich nun zeigt, daß ſie in der Reflexions-Erfahrung des Bewußtſeins ihre Entſtehung haben, ſo läßt ſich nicht behaupten, daß ihre Entſtehung eine reine ſei, oder daß ſie unentſtanden ſeien, denn das Urtheilen, die Reflexion iſt ſo gut eine Thatſache, wie auch die in die Sinne fallenden. Daß aber in und mit dieſen Begriffen auch die Urtheilsformen ihre Beſtimmung erhalten, iſt natürlich, da die Formen des Urtheilens oder Begreifens nur durch Begriffe beſtimmt werden können. Wer freilich ſtrenge ſein wollte, der könnte dieſen Beſtimmungen die Ehre des Begriffs ſtreitig machen, da ſie keinen gewußten Inhalt in ſich tragen, allein wir müſſen bedenken, daß ſie doch denſelben tragen helfen.

Wie das Urtheil den Satz vorausſetzte (ſ. oben), ſo auch ſezzen die allgemeinen Urtheilsbegriffe die Setzungsbegriffe voraus: dieſe ſind das Iſt und Iſt nicht (das Sein und Nichtſein, die

Poſition und Negation). Das Reflectiren zeigte ſich einestheils als ein Gleich- oder Ungleichſetzen der Reflexions-Elemente oder Beſtimmungsbegriffe, anderntheils als ein Vergleichen der Thatſachen. Haben die Poſition und Negation nur einfache Merkmale und Thatſachen zum Gegenſtande, ſo umfaſſen die Begriffe der Gleichheit und der Entgegenſetzung, der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit ſchon eine gewußte Verknüpfung dieſer oder der abſtracten Elemente. Zuletzt endlich und in weiterer Entwicklung bedarf das Bewußtſein auch beſonderer Begriffe, um die getheilte oder ungetheilte Beziehung eines Geſetzten, Gewußten, auf das ganze Wiſſen zu beziehen: dies ſind die Verhältnißbegriffe des Möglichen und Nothwendigen. Betrachten wir dieſe verſchiedenen Begriffe genauer.

Die Poſition und Negation ſind die urſprünglichen Elemente der Reflexion, die in allen weitern Entwicklungen überall mitgeſetzt ſind; jedes Urtheil iſt ein poſitives oder negatives, mag es ſich übrigens noch ſo verſchieden geſtalten. Die einfache Poſition, die Copula, beſtimmt und ſetzt das Subject nur im Gegenſatz gegen die einfache Negation; die nähere, einfache, elementariſche Begränzung iſt im Prädikat geſetzt. Dazu geſellt ſich die Negation, um das Subject gegen Anderes, Fremdartiges zu begränzen, welche Begränzung ebenfalls nur einfach, elementariſch bleibt. Das Denken verneint, ſondert ab von ſeinem Subject zunächſt ſolche Prädikate, welche der Denkende unwillkürlich reproduzirt, und welche möglicherweiſe in demſelben gedacht werden könnten, oder gar den Schein haben, demſelben anzugehören; das letztere iſt um ſo nöthiger, wenn im geſetzten Prädikat andere mitgeſetzt zu ſein ſcheinen, die es wirklich nicht ſind; die Negation dient alſo nur, um die Poſition beſtimmter hinzuſtellen, denn was verneint wird, ſind nur einzelne Reflexionselemente, die an der Poſition denkbar ſind. Die Negation entſteht alſo zuerſt ganz ſubjectiv und pſychologiſch, aber allmälig auch objectiv und logiſch zur Begränzung der einzelnen Beſtimmungen angewendet. Der berühmte Satz des Spinoza: omnis determinatio est negatio iſt in zweierlei Beziehung falſch. Wenn jede Beſtimmung, Begränzung Anderes in der Sphäre des Denkens ausſchließt, ſo läßt ſich darum doch nicht behaupten, daß die Beſtimmung ſelbſt dieſe Ausſchließung (Negation) ſei, denn ſie iſt eigentlich in ihren poſitiven Beſtimmungen, jene Ausſchließungen ſind nur mit ihr v e r b u n d e n. Das Denken bedarf der Verneinung um ſo weniger, als es ſich poſitiv geſtaltend und organiſirend in der Sache bewegt. Jedenfalls aber kann ein

einzelnes Element der determinatio nicht ſie ſelbſt genannt werden. Auch im Körper iſt der Ernährungsprozeß überall mit Abſonderungen verbunden; wir können aber deshalb nicht behaupten: jede Ernährung iſt Abſonderung.

Die Entſtehung der Poſition iſt mit dem beſtimmten Setzen überhaupt gegeben, ſie läßt ſich in den Sprachen, in der Entſtehung des verbum existentiae (ſein) beobachten, was erſt auf einer gewiſſen Entwicklungsſtufe eintritt, keineswegs in den rohſten Sprachen ſich findet.

Eine genauere Begränzung tritt erſt ein, wenn das neue Element, welches im Urtheile geſetzt werden ſoll, an ein gewußtes angeknüpft wird durch *Gleichſetzung* oder *Entgegenſetzung*, oder falls der Gegenſtand ein poſitiver, eine Thatſache iſt, durch *Vergleichung*. Es findet hier ein bewußtes Begreifen ſtatt, aber das Einzelne wird nur an anderem Einzelnen gemeſſen und begriffen im Vergleich, oder es wird ein einzelnes Reflexions-Element in ſeine Theile aufgelöſet im mathematiſchen und logiſchen Urtheil. Die *Gegenſätze* entſtehen durch beziehungsweiſe und theilweiſe oder abſolute Negationen von beſtimmten Merkmalen am Prädikat, alſo in ſehr verſchiedenen Abſtufungen der Unterſchiedenheit, Verſchiedenheit, indirect und direct. Vom Begriff des Gegenſatzes, der aus dem Vergleich einzelner Beſtimmungen oder Begriffe entſteht, muß unterſchieden werden der Begriff des *Widerſpruchs*. Nur zwei Urtheile können einen Widerſpruch in ſich enthalten, indem in Beziehung auf daſſelbe Subject Entgegengeſetztes geſetzt wird; im Gegenſatze werden zwei ſolcher Begriffe nur im Allgemeinen *gedacht*, nicht an einem Subject geſetzt, geurtheilt. Die Hegelſche Philoſophie vermiſcht beide beſtändig. Dieſer bedeutungsvolle weitgreifende Irrthum iſt ein Kind des oben bezeichneten allgemeinen Irrthums, daß man dem Begriffe, abgeſondert von der wirklichen Setzung im Urtheile, dennoch Setzung oder Urtheil oder Erkenntnißgehalt beilegt.

Das Urtheil der Gleichſetzung hat die Form des analytiſchen Urtheils, das Urtheil der Vergleichung die des ſynthetiſchen. Das Urtheil der Entgegenſetzung iſt das *disjunctive*. Dies letztere iſt aber ſchon kein einfaches Urtheil mehr, ſondern ein combinirtes, vermöge der ſich ausſchließenden Glieder des Gegenſatzes. Nach der andern Seite ſchreitet die Entwicklung des Urtheils fort durch Gleichſetzung von Urtheilen: dieſe iſt unmittelbar, jedoch bedingt gegeben im *hypothetiſchen Urtheil*, mittelbar, durch ein drit-

tes Urtheil vermittelt, im Schluß. Durch dieſe Verknüpfung von Urtheilen ſucht das Denken Begränzung zu gewinnen. Mit Recht bezieht Trendelenburg das disjunctive Urtheil auf den Umfang, die Beſonderung des Subjects (**II. 169, 175**). Das Denken begränzt hier gewiſſermaßen äußerlich die Sphäre, in welcher das Geſuchte ſich finden muß. Es hat hier noch eben ſo wenig eine gewußte Baſis, von welcher es ausgehen kann, als im hypothetiſchen Urtheil, in welchem es durch Gleichſetzung von Urtheilen dem Gegenſtand beizukommen ſucht. Im disjunctiven Urtheil iſt die Begränzung objectiv und beſtimmt, jedoch nur analytiſch, durch elementariſche Entgegenſetzung; im hypothetiſchen Urtheil nur eine vorläufig gedachte, wenn die Hypotheſis nicht eine bloße Form iſt. Dagegen iſt die Begränzung umfaſſender im Schluß, welcher einen feſten gewußten Ausgangspunkt im **major** vorausſetzt und nun durch Vermittelungen weiter vorzudringen ſtrebt.

Hat alſo auch das Schlußurtheil das vor dem gewöhnlichen Urtheil voraus, daß es ſicher auf ſeinem Grunde ruht, während noch ſelbſt das hypothetiſche und disjunctive den Gegenſtand erſt zergliedern und experimentirend ſuchen, ſo berechtigt doch dieſer Unterſchied um ſo weniger, für den Schluß ein beſonderes Vermögen anzunehmen, als im wirklichen Denken der Gegenſatz nicht ſo beſtimmt hervortritt. Unſere meiſten Urtheile werden, uns ſelber unbewußt, aus andern einzelnen Urtheilen reflectirt, und ſind alſo verſteckte Schlüſſe, und anderſeits kommen die Schlußurtheile im wirklichen Denken ſelbſt des Philoſophen, weit mehr unmittelbar zu Stande, als durch beſtimmte Zergliederung. Wie das carteſianiſche **cogito, ergo sum**, ſo ſind unſere meiſten Schlüſſe: wir haben den **major** im Gefühle oder Geſammtbewußtſein, oder in der vorhergehenden wiſſenſchaftlichen Entwicklung.

Indem nun aber die Reflexion durch fortgeſetztes Urtheilen immer mehr eine bewußte Subſtanz erlangt, folglich immer mehr Ausgangspunkte für Urtheile, oder, wie man ſich gewöhnlich ausdrückt, für Gründe und ihre Folgen: ſo wird das Denken auch immer mehr ſeiner Thätigkeit bewußt; es reflectirt ſich zugleich ſelbſt im Denken, wie in den bewußten Willensthätigkeiten. Wie es für dieſe das unvollſtändig Beſtimmbare als Mögliches vom vollſtändig beſtimmten als Nothwendigen unterſcheidet: ſo auch unterſcheidet ſich das Urtheil, je nachdem es ſich nur unbeſtimmt getheilt auf den Grund, auf das Bewußte zurückführen läßt (als

problematiſches) oder wenn es zur Ergänzung deſſelben, als ein einzelnes beſtimmt bewußtes Element hinzutritt, als nothwendiges, apodictiſches. Das letztere bildet ſich zuerſt und vorzugsweiſe im Gebiet der elementariſchen Urtheile, des abſtracten Denkens aus; hier, wo der Gedanke ein beſtimmt begränztes, überſichtliches Element vor ſich hat, lernt er zuerſt ſeine Macht kennen. Bezieht er dagegen die Erſcheinungen und Thatſachen auf einander, ſo verſchwindet der gewußte Grund, es zeigen ſich mancherlei Möglichkeiten, und das Denken bewegt ſich dann in Problemen und problematiſchen Urtheilen. Die beſondere Ausbildung dieſer Begriffe verfolgt die Logik.

C. Das erkennende Denken in ſeinen weltlichen Formen.

Wie das Denken jene eben von uns betrachteten Elemente der Begriffe, Urtheile, Schlüſſe weiter bildet, um ſich gegen Irrthum zu ſichern und das Univerſelle, Nothwendige zu erreichen: das zu unterſuchen, iſt Sache der Logik oder Erkenntnißlehre. Ehe aber das Denken in der Wiſſenſchaft Selbſtſtändigkeit erlangt und ſelbſt noch, während es dieſe theilweiſe erreicht hat, erſcheint es bedingt durch die weltliche Entwicklung des Selbſt; Gemüthstrieb und Leidenſchaft, die weltliche Praxis und ſein Streben nach Selbſtſtändigkeit erzeugen in demſelben ſehr verſchiedene Formen, welche unſere Wiſſenſchaft ſowohl in ihrer Entſtehung als Bedeutung zu begreifen hat.

Indem das begreifende Vorſtellen oder Denken ſich über das gewöhnliche erhebt, ſcheint es die Beſtimmtheit und Form des letztern zu verlieren; es iſt daher auch wirklich von der einſeitigen Reflexion ſehr unbeſtimmt und auf ſehr verſchiedene Weiſe aufgefaßt worden. Wir haben daher zuerſt im Gegenſatz gegen dieſe Auffaſſungen den Begriff des Denkens, wie er ſich in ſeiner Entſtehung ſchon im vorigen Theile zeigte, und an den Elementen des Begriffs und Urtheils bewährte, genauer feſtzuſtellen, woraus uns denn auch die verſchiedenen Formen und Stufen des Denkens begreiflich werden. Dieſe haben wir dann im Beſondern bis zur Entſtehung des wiſſenſchaftlichen Denkens zu verfolgen.

1. Begriff und Entwicklungsſtufen des Denkens.

Uns hat ſich ſchon früher der Begriff und hiermit auch das Begreifen und Denken gezeigt als ſelbſtbewußtes Begränzen des Einzelnen in einer bereits bewußten vorgeſtellten Sphäre. Im

Vorſtellen hat die Seele das Wahrgenommene näher zu ſich herangezogen und begränzt, aber dieſe Begränzung iſt einestheils noch eine individuelle, durch das dunkle Selbſtgefühl beſtimmte, anderſeits, was damit aufs genaueſte zuſammenhängt, nur das Einzelne, Wahrgenommene umfaſſend. Je mehr nun dieſes Vorſtellen fortſchreitet und eine in ſich unendlich mannigfache bunte Welt des Vorgeſtellten bildet, deſto mehr wird es nöthig, dieſe Elemente und Subſtanzen des Vorgeſtellten wiederum zu begränzen. Dieſes begreifende Begränzen des Vorgeſtellten nun, da es nur aus einer erweiterten univerſellen Subſtanz des Vorgeſtellten hervorgehen kann, iſt ſeiner Natur nach auch in den Beſtimmungen des Einzelnen univerſell, d. h. einerſeits wird es nicht afficirt durch die Individualität des Denkenden, in ſo fern die univerſelle bewußte Subſtanz, in der es das Einzelne reflectirt, für Alle dieſelbe iſt, während im bloßen Vorſtellen dieſe Subſtanz noch zu beſchränkt, zu dunkel bewußt und daher die Reflexion des Einzelnen durch die Bewegung des höhern Selbſtgefühls bedingt iſt. Anderſeits geſtaltet ſich das Denken univerſell in Beziehung auf die Beſonderheiten des Vorgeſtellten. Das Vorſtellen nämlich zeigte ſich ebenfalls von dem einzelnen Wahrnehmen unabhängig, aber das Wahrgenommene in ſeiner Mannigfaltigkeit war der Inhalt, in dem es ſich dunkel reflectirend beſtimmte. Es konnte zwar das Zufällige der Empfindung an der Wahrnehmung abſtreifen, nicht aber die Einzelnheiten des objectiv Begränzten. Das Denken aber, indem es das Einzelne im Univerſellen reflectirt, muß nun wiederum von dem Zufälligen und Unweſentlichen, dem Wahrgenommenen, was noch am Vorſtellen klebt, abſehen; es begreift das Einzelne, in ſo fern es eine univerſelle Bedeutung hat.

Hieraus ergeben ſich zwei für das Denken weſentliche Beſtimmungen, die erſte, daß das Denken die Reproduction des Vorgeſtellten, folglich auch Wahrgenommenen, Angeſchauten, vorausſetzt, weil es nur darin ſein begränzendes Thun realiſiren kann, weil ein Begreifen ohne Begriffenes nicht denkbar iſt; die zweite, daß das Denken ſeinen Ausgangspunkt nicht hat in den reproduzirten Vorſtellungen, welche doch immer einzelne ſind, ſondern aus der univerſellen Subſtanz, welche über den einzelnen Vorſtellungen liegt. Beide Beſtimmungen werden meiſtens geläugnet oder überſehen, die erſte von den abſtracten ſpeculativen Philoſophen, die andere von den Empiriſten.

Was das Läugnen der erſten Beſtimmung betrifft, ſo müſſen

wir zwar die höhern und abſtracten Entwicklungen des Denkens von denjenigen unterſcheiden, die näher beim Vorſtellen bleiben, aber die Beſtimmungen des Denkens, wie ſie uns die Hegelſche Philoſophie bietet, ſind in dieſer Strenge auf keine Form des begreifenden Denkens anwendbar. »Das Denken,« lehrt Roſenkranz (Pſych. S. 233), »hat ſo wenig einen ſinnlichen Gehalt, »oder eine ſinnliche oder halbſinnliche Form; ſein Inhalt iſt eben »ſo allgemein, als ſeine Form einfach, welche Einfachheit als Ne»gation der Sinnlichkeit, für das Vorſtellen als Geſtaltloſig»keit erſcheint.« Noch näher wird dieſe Geſtaltloſigkeit von Daub bezeichnet (Anthropol. S. 312, 318, vgl. Hegels Encykl. § 466): »Das begreifende oder eigentliche Denken iſt ein vom »Vorſtellen, Empfinden ganz abſtrahirendes Denken — es begreift »Denken und Sein in ihrer einfachen Identität. — — In dieſer »ſeiner Allgemeinheit iſt das Denken als das an ſich noch ganz »unbeſtimmte; in ihm, als dem mit dem Sein identiſchen, ſind »alle Beſtimmungen — Geſchichte, Empfindungen, Anſchauungen, »Vorſtellungen, Reminiscenzen aufgehoben; gleichſam wie aufge»löſt, iſt das Denken gleichſam ein reiner Fluß und Guß, noch »ganz durchſichtig, von Beſtimmungen nicht getrübt.« — Wir möchten doch wiſſen, mit welchem Rechte ſich ein ſolches durchaus leeres unbeſtimmtes Denken als begreifendes bezeichnen kann? Was begreift es denn? Wollten wir dieſem abſoluten Denken auch zugeſtehen, daß es ein Fluß ſei, kann denn ein Fluß, auch wenn er, aus ſeinen Ufern tretend, das Land überſchwemmt und die Dinge in ſeinen Strom reißt, begreifend genannt werden? Das Denken iſt nur begreifend durch ſeine ideelle That, indem es Angeſchautes, Vorgeſtelltes wirklich begränzt und begreift, und jeder einzelne Act eines ſolchen Thuns kann nicht geſtaltlos ſein. Allerdings iſt die Form des Begreifens keine ſinnliche, ſondern eine ideelle, geiſtige, jedoch nur indem es irgendwie Gegebenes, Anſchaubares und Vorſtellbares geſtaltet, und in dieſen Geſtalten gewinnt dann jeder einzelne Act auch eine beſtimmte einzelne Geſtalt. Beziehungsweiſe kann ſich das abſtracte Denken vom Einzelnen und den Thatſachen wohl abſondern, aber auch in der größten Abſtraction iſt das Denken geſtaltend und daher in jedem einzelnen Act geſtaltet; in den abſtracteſten logiſchen und mathematiſchen Formeln hat es eine begränzte Geſtalt und nur dadurch Beziehung auf das Ganze und ideelle Bedeutung. Daß jene behauptete Geſtaltloſigkeit auch im abſoluten Denken nicht realiſirt

werden konnte oder nicht realiſirt worden iſt, hierüber kann man ſich am beſten aus Trendelenburgs Kritik (l. U. I. 23 — 100) überzeugen.

Die Begränzung des Denkens dürfen wir aber auch nicht mit Stiedenroth im Vorgeſtellten, in den Reproductionen ſuchen. Das Denken iſt ihm immer (Pſych. I. 157) »Bewußtſein »des Verhältniſſes vorhandener Vorſtellungen. — — Die Tendenz »iſt in den frühern Verhältniſſen, indem ſie es ſind, deren Be»dürftigkeit auf neue entſprechende Verhältniſſe wirkte. Die frü»hern verſtärken ſich daher in ſich ſelbſt und verdunkeln das un»paſſende Verhältniß, indem ſie ein angemeſſenes zu reproduziren »ſtreben. Iſt jener Bedürftigkeit abgeholfen, oder iſt das Ziel er»reicht, ſo iſt das Denken für jetzt vollendet.« Von dem Mechanismus der Vorſtellungen, worauf dieſe Anſicht beruht, iſt früher die Rede geweſen; hier iſt nur zu zeigen, daß dieſelbe die Thatſachen nur einſeitig auffaßt, indem ſie die auch im niedern Denken fortwährend ſtatt findende Production des Denkens über der Reproduction nicht in Anſchlag bringt. Freilich knüpft das Denken ſtets an die vorhandenen Vorſtellungen an, aber es geht zugleich über dieſelben hinaus; es geht auf das Object ſelbſt los, und indem es daſſelbe in der Mannigfaltigkeit des Vorgeſtellten zu begreifen ſucht, bleiben die vorangehenden und frühern Vorſtellungen nicht Maaßſtab. Empiriſch und einſeitig betrachtet, ſcheint es zwar, als ob in jedem Moment das Neue in ſeiner Beſtimmtheit aus dem Vorhandenen ſich reflectirend hervorgehe, allein hierbei wird nicht berückſichtigt, daß der Geiſt in ſeiner bewußten Totalität das Produzirende iſt, und daß das Neue, welches hierdurch hinzutritt, in jedem Moment das Vorhandene verändert und ein Moment desjenigen ſubſtantiellen Ganzen iſt und wird, in welchem zunächſt das Einzelne reflectirt wird. Wäre dies nicht, wie ſollte das Denken fortſchreiten! Nun nimmt zwar auch Stiedenroth für das Denken im engern Sinn eine höhere Bedingtheit der Vorſtellungen an; dieſes Denken nämlich iſt: »die fortdaurende Bedingtheit reproduzirter Vorſtellungen »durch die Data des Denkens oder durch die Vorſtellungen, welche »eine neue Beſtimmtheit verlangen, und für die eine ſolche gefun»den werden ſoll, bis dahin, daß ſich aus den Verhältniſſen der »Reproductionen die fragliche Beſtimmtheit ohne Anfechtung — »ergiebt.« — Nehmen wir mit Stiedenroth an, die Idee des im Denken zu Realiſirenden ſei ein Datum, ein irgendwie im Geiſte Geſetztes, ſo iſt darum das Denken doch nicht allein durch die zu

produzirenden Vorſtellungen bedingt und bewegt, ſondern auch durch die Subſtanz des Bewußtſeins, in welcher dieſe liegen, und ſo bis zum Ganzen fort in engern und weitern Kreiſen, und aus derſelben Urſache ergiebt ſich das Geſuchte nicht aus den Verhältniſſen der Reproductionen allein, ſondern zugleich aus den Verhältniſſen deſſelben zur ganzen Subſtanz des Gewußten, welche ebenfalls fortdaurend reproduzirt wird, jedoch im Einzelnen vermöge der Freiheit und Productivität des Geiſtes ſehr veränderlich iſt. Wie verändert oft ein neuer Gedanke die ganze Richtung der Reflexion und hiermit auch den ſubſtantiellen reproduzirten Hintergrund für die Vorſtellungen! Und dazu kommt die Productivität des Geiſtes, die aus dem Vorhandenen wirklich Neues entwickelt.

Iſt nun das Denken weſentlich begränzendes Setzen des Einzelnen, Vorgeſtellten in einer bewußten Sphäre, ſo iſt es natürlich, daß ſich dies in ſehr verſchiedenen Geſtalten ſeinem Inhalt nach und in verſchiedenen Stufen dem ideellen Umfang nach realiſirt. Inhalt und Umfang kann hier, wie überall im geiſtigen Gebiet, nur relativ von einander getrennt werden.

Was den Umfang betrifft, ſo müſſen wir vor Allem das abſtracte Denken von dem poſitiven, anſchauenden unterſcheiden. Das abſtracte Denken im eigentlichen Sinne iſt dasjenige, was ſich die abgelöſten Reflexionselemente ſowohl des Quantums (das mathematiſche) als des Denkens ſelbſt (das logiſche) zum Gegenſtand nimmt; es abſtrahirt vom Gegebenen der weltlichen Anſchauung und ſondert ſich deshalb vom weltlichen Denken ab als wiſſenſchaftliches, deſſen Entſtehung, ſo wie auch die Bedeutung des abſtracten Denkens weiter unten zu betrachten iſt. Wie aber das abſtracte Denken noch immer ein irgendwie Gegebenes zum Gegenſtand hat, ſo nimmt auch das poſitive Denken die Reflexions-Elemente in ſich auf, und kann überhaupt das Moment der Abſtraction mehr oder weniger in ſich aufnehmen.

Man hat auch wohl das Denken als unmittelbares (anſchauendes) und mittelbares (reflectirendes) unterſchieden, allein dieſe Begriffe behalten immer etwas Unbeſtimmtes, weil in der That kein Denken unvermittelt iſt. Zwar behält das Denken, welches aus dem Selbſtgefühl und Gemüth hervorgeht, in Beziehung auf die momentane ideelle Thätigkeit immer etwas Unmittelbares in der Form, weil es ohne weitere Reflexion mit Einem Schlage da iſt. Aber dem Inhalt nach iſt es durch das bisherige Vorſtellen

und Denken vermittelt. Das mittelbare oder reflectirende Denken aber, welches das Einzelne, die mehr oder weniger abgelöſten Elemente umfaßt, muß doch, in ſo fern es überhaupt Erkennen ſein ſoll, auf die Subject-Objectivität des Ganzen zurückgehen. Mit andern Worten: das wirkliche poſitive oder anſchauende Denken iſt zugleich unmittelbar und mittelbar: das letztere, indem es ſich reflectirend auf Einzelnes wendet und Reflexionselemente in ſich aufnimmt, unmittelbar aber, in ſo fern ſeine Beſtimmungen doch zugleich immer aus dem Ganzen der bewußten Subſtanz hervorgehen.

Der Inhalt des Denkens iſt ein verſchiedener in Natur und Welt, aber dieſe Verſchiedenheit begründet an und für ſich noch keinen Unterſchied im Denken ſelbſt; die ſubjectiven Impulſe und Intereſſen des Denkens, von denen Stiedenroth ſehr umſichtig handelt (I. 158 ff.) ſind im Einzelnen für das Denken zufällig, wenn ſie nicht ſelbſt aus einer beſtimmten Selbſtthätigkeit des Gemüths hervorgehen. Dieſe aber, in ſo fern ſie fortdaurend die Aufmerkſamkeit auf denſelben Punkt, dieſelbe Sphäre richtet, wird hierdurch auch eine verſchiedene Entwicklung der Reflexion bedingen. Es kommt nämlich offenbar Alles auf die begreifende Subſtanz an; dieſe aber wird auf dieſer weltlichen Entwicklungsſtufe beſtimmt durch die gegenſtändliche Vorſtellungsſphäre, in welcher das Bewußtſein überwiegend ſich bewegt hat, dieſe aber knüpft ſich wiederum an die verſchiedenen weltlichen Strebungen oder Gemüthstriebe. Die weltlichen Strebungen, mögen es nun geſchäftliche Arbeiten und Thätigkeiten oder weltliche Thaten ſein, treiben zu einer Kenntniß des Gegenſtandes, wie das Subject dieſelben zu beſtimmten Zwecken gebrauchen will — ein Denken, welches die Gegenſtändlichkeit nur in einer einzelnen beſtimmten, für den Gegenſtand äußerlichen und zufälligen Beziehung erfaßt, wir wollen es das praktiſche nennen. Davon unterſcheidet ſich entſchieden das Erkennen, das von einem eigentlichen Gemüthstriebe ausgeht. Dieſes ſtrebt den Gegenſtand ganz zu beſitzen; einzelne äußerliche Beziehungen genügen ihm nicht. Da dieſes vorzugsweiſe das Innere, Menſchliche, Vernünftige zum Gegenſtand hat, ſo wollen wir es das Denken des Gemüths oder die Vernunft-Anſchauung nennen. Von beiden iſt verſchieden das reine oder wiſſenſchaftliche Denken, welches, von der Idee des Wiſſens bewegt, den Gegenſtand in ſeiner Totalität zu erfaſſen erſtrebt.

Schleiermacher hat in der Dialektik S. 569 ff. auf ähn-

liche Weiſe ein geſchäftliches, ein künſtleriſches und ein reines Denken unterſchieden. Allein der Begriff des künſtleriſchen Denkens, welcher »nur »unterſchieden wird an dem größern oder geringern Wohlgefallen »und durch daſſelbe in ſeinem Hervortreten beſtimmt wird,« umfaßt keineswegs den großen Kreis desjenigen Denkens, welches durch das Gemüth, durch Liebe und Religiöſität u. ſ. w. beſtimmt wird, denn das Wohlgefallen iſt in demſelben nicht beſtimmendes Princip, ja nicht einmal Motiv. Iſt aber das künſtleriſche Denken dasjenige, welches wir als das darſtellende bezeichnet haben, ſo umfaſſen jene drei Begriffe nicht alle weſentlich verſchiedenen Gebiete des Denkens.

2. Die einzelnen Geſtaltungen oder Richtungen des Denkens.

Wir haben, wie aus dem Vorhergehenden folgt, das praktiſche Denken, die Vernunft-Anſchauung und das abſtracte Denken zu verfolgen, das reine, wiſſenſchaftliche Denken gehört der höhern Entwicklung an, die wir erſt im folgenden Theile betrachten.

a. Das praktiſche Denken oder Erkennen.

Es hat, wie bereits angedeutet, das Princip ſeines Zuſammenhangs in einem äußerlichen Thun; es iſt daher nur loſe und empiriſch verknüpft, der Gegenſtand wird nur bekannt, wie auch in der Wahrnehmung des Selbſtgefühls. Ein ſolches Denken nun, welches die Idee, wodurch es begriffen wird, in einem Andern hat und alſo zugleich der Seele fremd gegenüber ſteht, iſt offenbar die unterſte Stufe des bewußten Denkens. Das Kind, wenn es anfängt zu denken, denkt noch faſt Alles um eines Andern willen; das Kind lernt eines Zweckes willen, der ſeiner Seele noch fremd iſt. Viele Menſchen kommen über dieſe Kindheit nicht weit hinaus und ſetzen auch das höhere vernünftige Denken zu einem praktiſchen, zum Dienſt für ihre Klugheit herab.

Das praktiſche Denken umfaßt das Gebiet der ſogenannten (äußern) Erfahrung, der Kenntniſſe, und hat daher zunächſt das Sinnliche, die Naturdinge zum Gegenſtand, denn das Sinnliche, Natürliche iſt der menſchlichen Seele urſprünglich fremd. Wie ſich die Naturkenntniß urſprünglich an die praktiſchen Beſchäftigungen des Ackerbaues, der Handwerke u. ſ. w. anknüpft, ſo die erſte geographiſche, ethnographiſche, hiſtoriſche Kenntniß an den Handelsverkehr. Das höchſte praktiſche Erkennen bildet ſich in der Sphäre

des Staatslebens, die ſogenannte Welt- und Menſchenkenntniß, welche nur auf die Erſcheinung im Leben, auf die hervortretenden Strebungen, Fertigkeiten und Leidenſchaften gerichtet iſt. Es reicht ſo weit, als die Erfahrung, in welcher das Individuum ſich bewegt hat, und iſt ganz ungenügend da, wo Charakter und Gemüth ſich reicher und tiefer entwickeln. Dies praktiſche Denken in ſeinem ganzen Umfange, wie mangelhaft und äußerlich daſſelbe, objectiv betrachtet, erſcheint, bildet eine natürliche ſolide Baſis, das Haupt-Element für die weitere Entwicklung.

Betrachten wir dies Erkennen in ſich ſelbſt, ſo erſcheint hier das Urtheilen überall als ein Vergleichen des Einzelnen; über das nicht Erfahrene entſcheidet man nach Analogien, wie ſie nun eben aus der Erfahrung zufällig ſich ergeben, ohne deren Berechtigung zu unterſuchen. Ferner miſcht ſich das Unbeſtimmte, Schwankende fremder Berichterſtattung und im Gebiete der individuellen Praxis Egoismus und Leidenſchaft ein.

Die Naturkenntniß indeß erlangt bald eine gewiſſe Conſiſtenz und Objectivität, an welcher die Willkür ſich bricht; die äußern Maaßbeſtimmungen in dieſer Sphäre ſind einfach und können ſicher und adäquat ausgeführt werden. Die Naturkenntniß ergänzt ſich nach der univerſellen elementariſchen Seite hin durch das mathematiſche Denken; im Gebiete des Lebens ergänzt ſie ſich durch Speculation, welche hier anfangs, wo die Subſtanz des Bewußten noch ſo beſchränkt iſt, zu einſeitigen, elementariſchen Hypotheſen ihre Zuflucht nimmt. Aber die Reflexion findet in den lebendigen Weſen ein in ſich ſelbſt vollendetes organiſches Ganze; erlangt ſie hiervon auch nur eine ganz allgemeine Vorſtellung, ſo hat ſie doch hierin einen leitenden Begriff für das Einzelne; es iſt der Begriff des Zweckes; es iſt alſo die Praxis des Objects, des Weſens ſelbſt, in welche das Erkennen eindringt. Hiermit aber verläßt das praktiſche Denken den Boden des äußerlichen Zweckes und wird vernünftiges, wiſſenſchaftliches Erkennen des immanenten Zweckes, deſſen tiefgreifende, umfaſſende Bedeutung erſt Trendelenburg im zweiten Bande der log. Unterſ. dargelegt hat.

b. Die Vernunft-Anſchauung oder das Denken des Gemüths.

Die Offenbarungen des Selbſtgefühls und Gemüths nimmt das Subject in ſich ſelbſt wahr, indem es zugleich in actueller Gemeinſchaft mit dem Gegenſtand des Gemüthstriebes ſteht; die in-

nere Wahrnehmung verknüpft ſich daher unmittelbar mit den Elementen der natürlichen Kenntniß und ſo entſtehen nach und nach Complexe derſelben, und da die Gemüthstriebe auch in entſprechenden Thätigkeiten weltlich, objectiv hervortreten, ſo bilden dieſe drei Elemente, das innere ideelle, das äußere ſubſtantielle und das der That, ein Ganzes, in welchem das Subject eben ſo die Andern, wie ſich ſelbſt wahrnimmt, vorſtellt, begreift. Die natürlichen Sinne allein ſind hier ſehr untergeordnete, elementariſche Vermittler, denn durch dieſe wird nicht das Menſchliche, das Innere, das Andere wahrgenommen, wenn nicht das Subject zu der Darſtellung in Phyſiognomie, Wort u. ſ. w., vermöge des ähnlichen Gemüthstriebes, das innere Element ergänzen kann; es muß im Geiſte gedeutet werden; der Geiſt hat hier nur geiſtige Organe in der Subſtanz ſeiner eigenen menſchlich-weltlichen Offenbarungen.

In dieſem Gebiet des Erkennens zeigt ſich alſo aufs deutlichſte Sein und Erkennen geeinigt (nicht Eins), d. h. nur in dem Grade als Jemand Menſch iſt, jene Objectivität des Gemüthslebens in ſich ideell-thatſächlich entwickelt hat, nur in ſo weit kann er in dieſer Sphäre erkennen. Hieraus wird begreiflich, wie die Objectivität der Vernunftwelt geläugnet werden kann. Würden doch vielleicht die Naturelemente, wenn ſie monadiſch erkennen könnten, die höhere Objectivität der Pflanzen und Thiere ſchwerlich anerkennen und vielmehr behaupten, dieſe ſeien nichts, als ſie ſelbſt: combinirter Sauerſtoff, Waſſerſtoff u. ſ. w.

Nennen wir nun dieſe menſchlich-weltliche Offenbarung des Geiſtes, als Ganzes betrachtet, V e r n u n f t, ſo erſcheinen die beſtimmten Triebe und Strebungen des Gemüths nach den einzelnen Richtungen als die V e r n u n f t ſ i n n e, in ſo fern wir Sinn allgemein als Organ für die Auffaſſung betrachten. Wie ſich die einzelnen Vernunftſinne, der religiöſe Sinn, die Liebe oder der ſittliche Sinn, der äſthetiſche und die praktiſch-weltlichen Sinne zu einander und zur Vernunfterkenntniß überhaupt verhalten, das haben wir vor allen Dingen aus einander zu ſetzen.

Zuerſt muß in Beziehung auf den Begriff des Vernunftſinnes bemerkt werden, daß hier eben ſo wenig wie in der natürlichen Sphäre der Sinn allein zum Erkennen hinreicht. Der Sinn als Gemüthstrieb iſt auch hier nur das Vermittelnde für die Thätigkeit des Geiſtes als Vernunft überhaupt, denn der Geiſt kann auch hier nur den Gegenſtand allmälig produziren. Wie die natürliche Production durch die Bewegung der Sinnesorgane in und

über dem Gegenſtändlichen vermittelt wurde, ſo auch wird die Vernunftthätigkeit und die Vernunfterkenntniß vermittelt durch die geiſtige Bewegung des Selbſt in weltlicher Selbſtthätigkeit und Anſchauung der Dinge.

Wie die natürlichen Sinne eine elementariſche Totalität bilden, ſo auch die Vernunftſinne eine ſubſtantielle. Wir unterſchieden dort die niedern individuellen Sinne, die ſich als weitere Ausbildungen des Gemeingefühls zeigten, und die univerſellen, die eine umfaſſende Reflexionsſphäre und mehr ausgebildete Organe und Apparate vorausſetzten. So auch unterſcheiden wir hier den ſittlichen und religiöſen Sinn als höhere univerſelle von den niedern, dem praktiſchen und äſthetiſchen. Gehen wir auch hier vom Gemeingefühl der Vernunft aus, wie es der Menſch in ſich trägt, der vom höhern menſchlichen Selbſtgefühl bereits erfüllt, jetzt zum höhern Selbſtbewußtſein erwacht, ſo zeigt ſich als Fortſetzung deſſelben der praktiſche Sinn, d. h. in Beziehung auf die weltlichen Strebungen wahrzunehmen und anzueignen. Er iſt gewiſſermaßen der Taſtſinn der Vernunft; ſie lernt durch denſelben die Sphäre der individuellen Selbſtthätigkeit kennen, und die erſten Maaßbeſtimmungen der Vernunft ſind nichts anderes, als ſubjective Zweckſetzungen der Praxis; ſie legt verſuchsweiſe der Erſcheinung, der Thätigkeit dieſen vernünftigen Zweck unter. Indem ſie hierdurch in die Objectivität des Einzelnen eindringt und die Zweckſetzung immer mehr objectiven Gehalt erlangt: hierdurch kommt allmälig das ſelbſtbewußte Objectiviren, Projiziren des Angeſchauten nach Außen, d. h. die objective Anſchauung des Weltlichen, zu Stande. Allein durch die einzelnen Zweckſetzungen, für ſich genommen, betaſtet die Vernunft nur die Gegenſtände der menſchlichen Vernunft, es bedarf höherer Sinne, um ſie wirklich zu erfaſſen.

Wie der Taſtſinn ſich individueller ausbildet im Geſchmacksſinn, ſo entwickelt ſich neben dem nach Außen gerichteten praktiſchen Vernunftſinn ein beſonderer praktiſcher Sinn in Beziehung auf die individuelle Aneignung des Bewußten, für den wir keinen beſondern Begriff haben, als etwa den des Tacts, der aber nur einſeitig auf das Aeußerliche und Geſellige bezogen wird. Mit dieſem, dem ſinnlichen Geſchmack correſpondirenden höhern praktiſchen Sinn und Tact iſt aufs innigſte verbunden der äſthetiſche Sinn, der das in ſich Vollendete, das Schöne, den ätheriſchen Blüthenduft der Idee in der Erſcheinung ergreift. Wie der Ge-

ruch, obgleich aufs innigſte mit dem Geſchmack zuſammenhängend, doch zugleich von der ſubſtantiellen Aneignung des Organismus unabhängig iſt, ſo iſt auch der höhere äſthetiſche Sinn und ſeine Wahrnehmungen ganz geſondert und unabhängig von der praktiſchen Beziehung auf das Selbſt. Bei beiderlei Wahrnehmungen aber bleibt die geiſtige Objectivität noch in der Subjectivität verhüllt, aber der höhere äſthetiſche Sinn objectivirt mehr als der praktiſche.

Deshalb bleibt auch die Zweckſetzung in dieſer Sphäre eine ſubjective: die des Nützlichen, Angenehmen, und erſt die Idee des Schönen erhebt über dies Gebiet des ſubjectiven Zweckes, obgleich es ebenfalls zunächſt erſcheint als: »das, was gefällt« (Göthe), indeß führt er die Vernunft zugleich aus ſich heraus, jedoch allein für ſich betrachtet, nur zum Elementariſchen.

Erſt durch die Liebe oder den ſittlichen Sinn wird die individuelle Vernunft wahrhaft über ſich ſelbſt hinausgeführt. Wie das Ohr uns in die ſubſtantielle Thätigkeit der Gegenſtände und beſonders der lebenden Weſen einführt und dadurch die Gemeinſchaft vermittelt, ſo auch die Liebe in der Welt der Menſchen. Nur durch ſie wird vernommen, was in der menſchlichen Welt vorgeht; der Egoiſt iſt ein Tauber, dem dieſe Welt verſchloſſen iſt. Wie das Ohr das weite Gebiet der Geräuſche und Geſchreie und von dieſen aufwärts ſteigend die harmoniſchen Wellen der Töne und des articulirten Lautes uns eröffnet, ſo auch lernte die Liebe uns erſt Geſchlechtlichkeit, Genoſſenſchaft, Geſelligkeit vernehmen, aber allmälig eröffnet ſie uns die ſüßen Melodien und Harmonien der menſchlichen Freundſchaft und Liebe, ſo wie auch die Sprache der individuellen menſchlichen Vernunftthätigkeit: ihre maaßbeſtimmende Zweckſetzung iſt die Idee des Guten, welche jene untergeordneten des Nützlichen, Angenehmen u. ſ. w. in ſich aufnimmt.

Der univerſellſte und objectivſte Vernunftſinn aber iſt der religiöſe, denn ſeine Thätigkeit wird vermittelt durch die Offenbarung eines höhern Lichtes, er führt daher das Individuum am meiſten aus ſeiner Einzelnheit hinaus in die objective Gegenſtändlichkeit der göttlichen Offenbarung. Durch das Auge ſchauen wir die Farben, das elementariſche Licht und die ſtrahlende Sonne ſelbſt: ſo durch den religiöſen Sinn das Sichoffenbarende, Göttliche am Irdiſchen, ferner das Licht der göttlichen Vernunft, wie es die Gegenſtände beleuchtet, und endlich die ſtrahlende Sonne der göttlichen Offenbarung ſelbſt, welche jedoch das Auge unſerer

Vernunft nur blinzelnd oder nur durch Gläſer gebrochen anſchauen kann. Der religiöſe Sinn iſt der univerſellſte und objectivſte, weil er gleich dem Auge unmittelbar ein elementariſches Ganze reflectirt und in ſeiner innern Ruhe am freiſten ſich nach allen Seiten bewegt (ſ. die Sinneslehre). Freilich iſt derſelbe auch, gleich dem Auge, von allen Sinnen am meiſten ſubjectiv phantaſtiſchen Productionen ausgeſetzt. Wie Sonne, Licht und Farbe (Materielles) auf gleiche Weiſe objectiv zum Sehen nöthig ſind, und keins dieſer Elemente ohne das andere ſichtbar wäre, ſo iſt auch Gott, ſeine Offenbarung und das Weltlich-Irdiſche auf gleiche Weiſe Bedingung der Vernunftanſchauung: das Sichoffenbarende wäre ohne das Offenbarte nicht ſichtbar und eben ſo umgekehrt.

Wollen wir die Vernunft-Wirkſamkeit der Seele anſchauen, ſo dürfen wir dieſe verſchiedenen Vernunftſinne nicht trennen, da ſie ſich in der Seele gegenſeitig ergänzen. Wie das Auge allein ohne die übrigen Sinne und das Gemeingefühl nicht jene innige Gemeinſchaft und Bekanntſchaft mit der Natur vermitteln könnte, deren wir uns jetzt erfreuen, ſo auch vermag die religiöſe Anſchauung für ſich allein uns nicht die Erkenntniß der weltlichen und vernünftigen Gegenſtändlichkeit zu verſchaffen: ſie ſetzt zugleich die Wirkſamkeit auch der übrigen Vernunftthätigkeiten voraus. Wie vor Allem das Auge und der Taſtſinn zuſammenwirken müſſen, um die Maaßbeſtimmungen zu erzeugen, ſo auch muß religiöſer und praktiſcher Sinn ſich einigen, um die Maaßbeſtimmungen der Vernunftwelt, die objectiven Zwecke zu erfaſſen, und wie dort von Seiten der Thätigkeit und des Lebens der Gehörſinn ergänzend eintritt, ſo hier die Liebe.

Wie in der Naturſphäre Production und Reflexion ungetrennt ſind, d. h. wie der Gegenſtand, indem ihn die Seele durch den Sinn produzirt, auch zugleich als ein beſtimmter reflectirt wird: nicht anders iſt es auch in der Vernunftſphäre: der Gegenſtand wird gedacht und erkannt in der Geſammtheit der Vernunftbeſtimmungen und Vernunftzwecke, die die Anſchauung des Individuums erreicht hat, aber dieſe Geſammtheit reflectirt ſich nur im Gemüth, und nur das Einzelne wird objectiv projicirt. Die Vernunftanſchauung iſt noch ganz in den einzelnen Gegenſtand verſenkt, und wird daher leicht einſeitig.

Welche Schwierigkeiten der Vernunftanſchauung von der objectiven, weltlich-hiſtoriſchen und von der ſubjectiven, leidenſchaftlichen Seite entgegentreten, davon wird weiter unten die Rede

ſein. Aber auch hiervon abgeſehen, fehlt es derſelben für das beſtimmte Erkennen des Einzelnen an einem objectiven Maaßſtab. Sie wird zunächſt getrieben, Einzelnes an Einzelnem zu reflectiren, abzuſondern, was dem beſtimmt Anerkannten widerſpricht. Dieſe weltliche Kritik kann ſich aber nur gegen das am meiſten Aeußerliche richten und bleibt ſtets ſehr individuell; für das Bezweifelte, Bedenkliche, Schwierige hat ſie kein Maaß, wenn ſie nicht tiefer in ſich ſelbſt zurückgeht, und dieſes auf das Innere, Ganze, Göttliche zurückgehende Denken iſt die Speculation. So ſtrebt alſo auch hier das Denken nach Ergänzung durch das wiſſenſchaftliche, und zwar einerſeits nach Reinigung von unreinen Elementen durch Kritik, anderſeits nach poſitiver tieferer Ergründung in der Speculation.

Wenn nun aber auch die weltliche Vernunft-Anſchauung ihren Inhalt ſich noch nicht als Ganzes gegenſtändlich gemacht hat und denſelben nur in einzelnen Ereigniſſen, Thaten, Zwecken begreift: ſo trägt ſie nichts deſto weniger einen tiefen Inhalt in ſich und verbreitet über das ganze Leben und Denken ihren begeiſtenden Einfluß. Am lebendigſten tritt ſie in der Jugend der Individuen und der Völker hervor. Dies iſt es auch, was die klaſſiſchen Hellenen der frühern Zeit auszeichnet. Es iſt der religiöſe und ſittliche Volksgeiſt, der nicht nur über ihr darſtellendes Denken, ihre Dichtungen dieſen Zauber der geiſtigen Objectivität verbreitet, ſondern auch ihre geſchichtliche und philoſophiſche Auffaſſung ſo anziehend und belehrend macht, denn ihr Selbſt iſt zugleich von den angeſchauten Ereigniſſen ganz erfüllt und beſeelt und eben darum ſtellt ſich auch das Angeſchaute als ein beſeeltes dar und als ein aus dem Ganzen lebendig Erkanntes.

Zuletzt endlich gewinnt das Denken ſeinen Fortſchritt dadurch, daß das Einzelne im Einzelnen beſtimmter reflectirt wird. Damit dies aber ſicher und beſtimmt geſchehe, muß es ſeine Aufmerkſamkeit ganz auf das Einzelne richten und von dem Uebrigen und Ganzen abſehen, abſtrahiren. Eine beziehungsweiſe Abſtraction iſt nothwendig in jedem Denkact gegeben; aber das Denken kann nun einzelne elementariſche Beſtimmungen ganz vom Object abſondern und zum Gegenſtand ſeiner Reflexion machen: dies iſt das abſtracte Denken, welches wir in ſeiner Entſtehung näher zu betrachten haben.

c. Das abſtracte Denken.

In der Betrachtung der Beſtimmungs-Begriffe bemerkten wir, daß die quantitativen Begriffe oder Reihenformen ſich am erſten und leichteſten vom Wahrgenommenen ablöſen. Daher findet denn auch in dieſen das erſte abſtracte Denken Statt. Das Zählen (ohne Zurückgehen auf die Gegenſtände) iſt die erſte Abſtraction, die das Kind auszuführen vermag; hieran knüpft ſich die weitere Combination dieſer Elemente im Rechnen und die Arithmetik als Technik und Wiſſenſchaft. Eben ſo werden auf der andern Seite die Größenverhältniſſe des Raums in den Figuren abgeſondert und in dieſen Vorbildern betrachtet. Dies mathematiſche Denken iſt das abſtracteſte, jedoch keineswegs ein reines geſtaltloſes im Sinne der abſtracten Philoſophie; es hat vielmehr auf jedem Punkt eine beſtimmte Geſtalt und Begränzung und nur dadurch erlangt es die gerühmte Sicherheit. Ehe der Geometer und Arithmetiker uns in ſeine Reflexionen einführt, ſieht er ſich genöthigt, die Kenntniß von gewiſſen, ihm gegebenen analytiſchen Elementen vorauszuſetzen; die Anſchauung und Empirie iſt alſo ſtets vorausgeſetzt. Es iſt freilich in dieſem Denken keine beſondere Beziehung auf die Erfahrung geſetzt, aber warum? weil ſie im Allgemeinen darin liegt, und weil jede mathematiſche Reflexion ſich unmittelbar auf die entſprechenden empiriſchen Erſcheinungen anwenden läßt. Die Selbſtſtändigkeit und Apriorität dieſer Elemente iſt alſo eine bloß geliehene, relative, und woher anders könnte ſie entliehen ſein, als von der Erfahrung des Bewußtſeins in dieſer Sphäre, von der Wirklichkeit der Dinge? Mag auch hier, wie überall, der Begriff nur unvollſtändig in der Natur realiſirt erſcheinen, ſo gehört nichts deſto weniger der Begriff ſelbſt zwar dem Geiſte, die Subſtanz deſſelben aber zugleich der Anſchauung und Erfahrung an. Nicht minder findet in dieſem Denken ſelbſt eine gewiſſe Erfahrung Statt. Das conſtruirende Zurückführen der unbekannten Elemente auf die bekannten geſchieht um ſo gewandter und leichter, je mehr man ſich in die Anſchauung und Erfahrung dieſer Formen hineingelebt hat; der ſchärfſte Verſtand wird ohne dieſelbe nur ſehr langſam vorrücken. Zuletzt endlich ſchreitet dies Erkennen von einzelnen Größen-Elementen bis zu den ungeheuerſten Syntheſen der Größen-Verhältniſſe fort, jedoch nur vorbildlich.

Denn ſeiner Idee und Bedeutung nach iſt dies Denken ein

vorbildendes für die Sphäre des Quantums: es führt in Begriffen en miniature, in den Begränzungen der Größenverhältniſſe vorbildend die Bewegungen aus, welche die Planeten wirklich vollziehen; um aber vorbildend ſein zu können, muß es zugleich auch nachbildend ſein, d. h. es muß ſowohl die urſprünglich, als im Fortſchritt gegebenen Elemente in ſich aufnehmen, um fortſchreitend aus dem vorhandenen bewußten Ganzen das geſuchte Ganze vorbildend zu ergänzen.

Ein zweites Hauptgebiet des abſtracten Denkens eröffnet ſich in der Betrachtung der Reflexions-Elemente des Denkens und Anſchauens, im logiſchen Denken, welches vorbildlich das Erkennen ſelbſt zu beſtimmen ſtrebt. Allein obgleich auch dieſes Denken in den Thatſachen der Begriffe, Urtheile u. ſ. w. beſtimmte empiriſche, anſchaubare Data beſitzt, ſo hat es doch keineswegs, ähnlich wie die Mathematik, fortſchreiten können. Was iſt die Urſache hiervon? Auch das gewöhnliche logiſche Denken hat einen Kreis der Erfahrung, in welchem ſeine Reflexionen ausgeführt und in welches ſie eingeführt werden können. Aber dieſer Kreis bleibt ſehr beſchränkt, weil das Denken und Anſchauen aus der Unendlichkeit des Geiſtes und aus einem Ganzen hervordringt, welches aus jenen allgemeinen Reflexions-Elementen auf keine Weiſe konſtruirt und vorgebildet werden kann. Jene Reflexions-Elemente ſind, getrennt vom lebendigen Anſchauen und Denken, todt und können nur lebendig bleiben, indem ſie immer von Neuem in den geiſtigen Prozeß des Ganzen aufgenommen werden. Die Logik aber bannte ſich bis auf die neuere Zeit in die abſtracte Betrachtung dieſer todten Reflexions-Elemente, und ſo blieb ſie denn auch in jenen engen, im Weſentlichen ſchon von Ariſtoteles erreichten elementariſchen Gränzen ſtehen. Auch das mathematiſche Denken hätte nicht die Bahnen der Geſtirne berechnet, wenn es ſich träge in ſeinen Abſtractionen eingeſchloſſen hätte. Im logiſchen Denken iſt um ſo mehr die ſtete Rückkehr zum Gegebenen nöthig, weil hier nichts äußerlich iſt, ſondern Alles im geiſtigen Prozeß ſich beſtimmen muß. Wenn deshalb dies logiſche Denken den Satz der Identität und des Widerſpruchs zum Geſetz des Denkens erheben will, ſo iſt für den Vorurtheilsfreien nichts leichter, als einzuſehen, daß jener Satz auch nicht im Geringſten dem Begriff des Geſetzes entſpricht, er enthält nur eine Beſtimmung, die in allem und jedem Denken enthalten iſt, nicht aber, was im Begriff des Geſetzes liegt, ein Princip des wirklichen Begreifens und der Begrän-

zung (vgl. Trendel. log. Unterſ. II. S. 95). Von der Idee eines höhern logiſchen Denkens wird im folgenden Theile die Rede ſein.

Dritter Abſchnitt.

Die Entwicklung des weltlich-menſchlichen Selbſt überhaupt.

Wir haben bis jetzt nur die einzelnen Elemente und Prozeſſe betrachtet, in welchen das weltliche Selbſt ſich offenbart; richten wir jetzt unſern Blick auf den ganzen Menſchen, wie derſelbe ſich vermittelſt dieſer Prozeſſe in der Gemeinſchaft der Menſchen entwickelt. Bei dieſer weltlichen Menſchwerdung iſt zweierlei zu beachten: einerſeits die ungetheilte zeitliche Offenbarung des Menſchen in und über den einzelnen Prozeſſen, welche wir als freie Selbſtbeſtimmung oder als Wille bezeichnen; anderſeits aber haben wir das ungetheilte Selbſtſein, woraus der Wille hervorgeht, in der Entwicklung ſeiner weltlichen Subſtanz zu verfolgen: das eine können wir nicht von dem andern trennen; wir ſehen die reale Freiheit und Selbſtbeſtimmung in immer mehr umfaſſendem Inhalt hervortreten. Die Freiheit des Willens bedarf hier keiner beſondern Erörterung, denn jene allgemeine, die dem Geiſte nothwendig auf jeder Entwicklungsſtufe zukommt, haben wir bereits im erſten Theile als Grundbedingung der Entwicklung des menſchlichen Geiſtes betrachtet. Jene höhere aber erringt der Geiſt erſt auf der höhern Entwicklungsſtufe, die wir im folgenden Theile betrachten.

Ueberſchauen wir dieſe weltlich-menſchliche Entwicklung in ihrem Verlaufe, ſo treten ſichtbar drei verſchiedene Stadien oder Perioden aus einander. Wie das neugeborene Kind zwar ein ſelbſtſtändiges Leben beginnt, jedoch zunächſt noch an die mütterliche Ernährung und Erziehung gebunden iſt, eben ſo muß der weltliche Menſch erſt die Zucht der Sitte und des Geſetzes durchlaufen, ehe er zu einem ſelbſtſtändigen wahrhaft freien Menſchen erſtarkt. Wir unterſcheiden alſo zuerſt eine Periode der univerſellen Entwicklung von der der individuellen. In der erſtern iſt die Selbſtbeſtimmung überwiegend von Außen durch die weltliche Gemeinſchaft beſtimmt; in der zweiten iſt ſie überwiegend durch den innern Menſchen geſetzt, wobei jene univerſelle keineswegs negirt,

ſondern dieſer höhern Entwicklung untergeordnet iſt. Da aber der weltliche Menſch in ſeiner Beſonderheit ſich nicht ſelbſt vollenden konnte, ſo folgt auf die Periode der individuellen Entwicklung die der Entartung und Entzweiung des innern Menſchen.

A. Univerſelle menſchliche Entwicklung in der Gemeinſchaft.

Den individuellen Trieben und Strebungen gegenüber ſteht die weltliche Gemeinſchaft in der univerſellen Subſtanz ihrer Beſtrebungen, Ordnungen, Rechte, Geſetze. Dieſe Gemeinſchaft, der Staat, der nichts anderes will, als das Beſtehen dieſer menſchlichen Gemeinſchaft und ihrer vernünftigen Subſtanz, ſowohl gegen äußere Hemmungen, als in ſich und durch ſich, fordert demnach zu ſeiner Selbſterhaltung, daß die Individuen ſich den gegebenen Rechten und Geſetzen unterwerfen und perſönliche lebendige Glieder des Ganzen werden. Wir haben geſehen, wie die Gemüthstriebe und weltlichen Strebungen eine ſolche Objectivität vorausſetzten, ſie erhalten in dieſer weltlichen Subſtanz ihre nähere ſubſtantielle Beſtimmung, und der Wille, die Selbſtbeſtimmung läßt ſich nicht in ſeiner Realität betrachten, wenn wir ihn nicht in dieſem ſeinem realen Inhalt anſchauen. Scheint auch die weltliche Objectivität, in welcher der weltliche Menſch lebt, zunächſt etwas Aeußeres für ihn zu ſein, ſo wird dieſelbe doch eben durch die geiſtige und nothwendige politiſche Gemeinſchaft zugleich ein Innerliches, ein Theil ſeiner ſubſtantiellen Subjectivität. Im Anfang geht der weltliche Menſch noch in dieſer Subſtanz auf, denn das Individuum muß ſich in ihr den menſchlich-weltlichen Inhalt erſt aneignen. Mag auch das menſchliche Selbſtgefühl, welches es von ſeiner bisherigen Entwicklung in ſich trägt, noch ſo lebendig ſein, es muß dieſes höhere Gefühl in der weltlichen Gemeinſchaft und in weltlicher Selbſtthätigkeit erſt durchbilden, ehe es zum höhern menſchlichen Selbſtbewußtſein gelangt.

Dieſe univerſelle Durchbildung richtet ſich nun zunächſt gegen das Negative, gegen die That der Begierde und Leidenſchaft, in ſo fern ſie in das Gebiet der gemeinſamen Vernunft, in die Rechtsſphäre hineintritt: dies iſt die Zucht des Geſetzes und der Sitte, um das Individuum der gemeinſamen Vernunft dienſtbar zu machen. Zweitens nimmt ſie poſitiv die weltliche Selbſtthätigkeit auf und wirkt auf ſie zurück, indem ſie dieſelbe zum Organ der gemeinſamen Thätigkeit bildet. In der erſtern Richtung wird das

Individuum getrieben und gezwungen, ein Höheres, die gemeinſame Vernunft anzuerkennen; in der zweiten ſchließt es ſich poſitiv und praktiſch derſelben an. Nach beiden Richtungen alſo bildet ſich, dem Selbſt des Naturmenſchen gegenüber, ein höheres menſchliches Selbſt, welches hierauf in der individuellen Selbſtbeſtimmung und Entwicklung ſelbſtſtändig hervortritt.

1. Die Zucht des Geſetzes und der Sitte.

Sie äußert ſich zunächſt negativ gegen Hemmungen der Individuen als Strafe, poſitiver durch Gewöhnung an Ordnung und vernünftige Selbſtthätigkeit.

Was die Strafe betrifft, ſo erſcheint ſie zuerſt unausgebildet und roh als Wiedervergeltung und Rache: hier ſetzt ſich die Gemeinſchaft noch zum einzelnen leidenſchaftlichen Individuum herab, ſteht nicht als höheres vernünftiges Selbſt über demſelben, um das Unvernünftige abzuſondern. Eine etwas höhere Form iſt die Buße an Eigenthum, worin die Vergeltung des Frevels weniger roh erſcheint. Worauf geht nun die Strafe des eigentlichen Staates? Im Gegenſatz gegen die einſeitigen Reflexionen mancher Criminaliſten betrachtet Hegel mit Recht die Strafe als auf den rechtsverletzenden Willen des Verbrechers gerichtet. Nur darf man nicht mit dieſer abſtracten Betrachtung den Prozeß des Verbrechens und der Strafe als bloß im Geiſte des Verbrechers vorgehend betrachten. »Die Verletzung,« lehrt Hegel (Rechtsph. § 99), »iſt für den »beſondern Willen des Verletzten und der Uebrigen nur etwas »Negatives. Die poſitive Exiſtenz der Verletzung iſt nur »als der beſondere Wille des Verbrechers. Die Verlez»zung dieſes als eines daſeienden Willens alſo iſt das Aufheben »des Verbrechens, das ſonſt gelten würde und iſt die Wie»derherſtellung des Rechts.« Laſſen wir uns hier nicht durch die einſeitige Reflexion täuſchen. Die Verletzung iſt allerdings zunächſt im ideellen Willen des Verbrechers, ſie exiſtirt darum nicht weniger ſubſtantiell und real für den Verletzten und zugleich hierin als Verletzung des gemeinſamen Vernunftkörpers des Staats. Ferner iſt die Strafe weſentlich ein dieſem Vernunftkörper angehöriger Prozeß und keineswegs, wie Hegel einſchärſt (S. 143), »nur »Manifeſtation des Verbrechens, d. h. die andere Hälfte, die die »eine nothwendig vorausſetzt.« Wir geben zu, daß die Strafe zum Verbrechen gehört, aber ſie iſt ein ganz entgegengeſetzter Prozeß; das Verbrechen iſt der Krankheitsprozeß, welcher vom einzelnen

Glied (Individuum) aus den ganzen Körper ergreift; die Strafe iſt der Heilungsprozeß, der vom Körper aus auf das einzelne Glied hingeht. Die Entfernung des Krankhaften kann aber nicht ohne Schmerz geſchehen. Auch Hegel faßt im Uebrigen die Strafe als vernünftige That, nicht, um eine zeitlich geſchehene That aufzuheben, denn das vermag Niemand, ſondern um das Verbrechen allgemein, im Ganzen aufzuheben, wozu denn auch allerdings der Wille des Verbrechers gehört, aber die Beziehung auf den Einzelnen und auf den ganzen Staatskörper läßt ſich hier, wie in keinem Organismus trennen.

Univerſell und pſychologiſch betrachtet wirkt die Furcht vor der Strafe mehr als die Strafe ſelbſt: ſie iſt der natürliche, feſte Damm gegen das Verkehrte und Schlechte. Wo die Anerkennung der gemeinſamen Vernunft nicht freiwillig geſchieht, da muß ſie erzwungen werden, da muß das phyſiſche Agens ſtatt des geiſtigen eintreten; Furcht und Strafe ſcheiden gewaltſam und natürlich ab, was die Idee nicht ſich zu unterwerfen vermochte. Wie aber können Strafe und Furcht vor derſelben dies bewirken? Wir ſahen bei der Betrachtung des natürlichen Selbſtgefühls der Unluſt, daß ſie die univerſelle Bedeutung hat, das Selbſt dem Gegenſtande zu entfremden; auch in den Affecten ſahen wir die Unluſt und den Schmerz eintreten, wo das Selbſt von einem Gegenſtand gewaltſam getrennt wird. Daher iſt denn auch natürlich, daß der verurſachte Schmerz dienen kann zur gewaltſamen Trennung des thätigen Selbſt von beſtimmten Gegenſtänden. Die Furcht der Strafe bewirkt Unluſt am Unvernünftigen und Gehorſam, Unterwerfung unter ein Höheres. Wird die Strafe unterlaſſen, ſo frißt die Krankheit um ſich, wie wir auch bei Kindern ſehen; das Selbſt verhärtet ſich in ſeiner Unvernunft, d. h. es wird eigenſinnig und ſtarrſinnig und wird fortſchreitend immer unfähiger zur Anerkennung des Höhern, zur Ehrfurcht. Die Früchte des Ungehorſams zeigen ſich an Völkern, wie an Individuen.

Das Geſetz alſo bewirkt theils durch ſich ſelbſt, ſeine Vernunft, theils durch Strafe und Furcht vor derſelben den Gehorſam, d. h. diejenige freie That des Selbſtbewußtſeins, worin es den Willen der höhern Vernunft anerkennend das Vernünftige vollbringt, ohne dieſes noch zu erkennen; aus einem receptiven Organ der Vernunft wird es aber immer mehr ein ſelbſtthätiges. Auf endliche äußerliche Weiſe ſtellt ſich dies dar in der Gewohnheit (ſ. S. 274 ff., deren Bedeutung für das Vernunftleben mei-

ſtens zu gering geſchätzt wird. Der Gewöhnung muß zur Seite gehen die Anerkennung des Höhern; ohne dieſe artet ſie in einen Mechanismus aus; mit dieſer aber entwickelt ſich die eigentliche poſitive Selbſtthätigkeit.

3. Entwicklung des Menſchen durch gemeinſame Selbſtthätigkeit.

Da jede bedeutende Selbſtthätigkeit das Selbſtbewußtſein erhöht, ſo wird auch die im Staate fortſchreitende Selbſtthätigkeit in der Naturbearbeitung und Technik auf die Entwicklung des Selbſtbewußtſeins zurückwirken. Schon dadurch, daß der Staat den Beſitz ſichert, macht er ein weiteres, eifriges Organiſiren möglich. Dazu kommt nun das gemeinſchaftliche Wirken, das gegenſeitige Mittheilen und Empfangen und die Theilung der Arbeit. Indem jetzt die Individuen, Familien, Geſchlechter ſich vorzugsweiſe einer beſtimmten Selbſtthätigkeit hingeben, entſteht allmälig mit Fertigkeit und Talent ein beſtimmtes Selbſtgefühl, wodurch ſie von den Uebrigen ſich unterſcheiden und abſchließen: dies iſt es, was von der ſubjectiven Seite den Begriff des S t a n d e s beſtimmt.

Wenn nun ſchon in der natürlichen Sphäre das weltliche Selbſt ſich fortſchreitend Geſchicklichkeit, Beſitz, praktiſche Kenntniſſe und ein höheres Selbſtgefühl der Achtung erwirbt, ſo kommt doch das Selbſtbewußtſein nur zu tieferer Ausbildung in der politiſchen Selbſtthätigkeit, und zwar einestheils durch die kriegeriſche That nach Außen, anderntheils durch die politiſche Thätigkeit im Innern: hierdurch erſt erwacht jene höhere Selbſtachtung und Ehre, jener Freiheitsſinn, der unſere Vorfahren, ſo wie die Griechen und Römer der beſſern Zeit ſo ſehr auszeichnet. Wird dies höhere Selbſtbewußtſein nicht ausgebildet, wie z. B. bei den Individuen und Völkern, die in Abhängigkeit, Sklaverei gerathen, wie im Alterthum bei den Juden, ſo fehlt ein mächtiger Hebel der höhern Entwicklung, denn es ſchützt eben ſo wohl vor niedrigen Entartungen, als es anfeuert zu allem Schönen und Guten. Was wir an den Griechen ſo ſehr hochſchätzen, das Streben nach Maaß und Selbſtbegränzung, iſt weniger Sache des urſprünglichen Charakters, wie man gewöhnlich annimmt, als Reſultat der freien politiſchen und menſchlichen Entwicklung. Durch Ehre, Vaterlandsliebe, politiſche Thätigkeit wird das einzelne Selbſt ſtets über ſeine Beſonderheit hinausgetrieben zu einem höhern Selbſt, und ſowohl

dieſe, als die Gewohnheit des vernünftigen Wirkens, ferner die fortſchreitende Erweiterung der vernünftigen Reflexion, ſind für die Ausbildung des innern Menſchen weſentlich.

Faſſen wir das Ganze der durch die Gemeinſchaft erworbenen univerſellen Entwicklung zuſammen, ſo können wir daſſelbe als weltliche Bildung oder Bildung überhaupt bezeichnen. Nur dürfen wir dieſelbe nicht mit Hegel bloß als formelle, oberflächliche denken. »Bildung,« lehrt derſelbe, Rechtsphil. S. 253: »iſt Glättung der Beſonderheit, daß ſie ſich nach der Natur der »Sache benimmt,« — ſo nämlich, daß der Geiſt, ſich ſelbſt entzweiend, in die Aeußerlichkeit der Naturbedürfniſſe ſich hineinbilde und darin einheimiſch und bei ſich ſei (S. 252). Wir verlangen ſchon im gewöhnlichen Leben vom Gebildeten weit mehr, nämlich eine poſitive Aneignung der weltlichen Subſtanz, und alſo eine freie Bewegung in derſelben; hieran knüpft ſich die Anerkennung der gemeinſamen Bildung in Andern, eine Anerkennung, die wahr ſein muß und keineswegs davon abhängt, ob Jemand »Re»flexionen für die Empfindungen Anderer haben« will, ſondern ein Product realer weltlicher Durchbildung iſt. —

Iſt nun das Individuum zur Aneignung der univerſellen Subſtanz und zur Anerkennung des höhern Selbſt gelangt, ſo iſt es ein ſelbſtſtändig-weltliches Individuum geworden. Wenn bis jetzt der individuelle Wille hauptſächlich durch den Willen und die Subſtanz der Gemeinſchaft beſtimmt wurde und nähere Begränzung verlangte, ſo beginnt jetzt, nachdem ein beſtimmtes menſchliches Selbſtbewußtſein erreicht worden iſt, die höhere individuell-menſchliche Entwicklung, d. h. über jener univerſellen Sphäre der Bildung und Selbſtthätigkeit erhebt ſich eine ſolche, die der freien Selbſtbeſtimmung des Individuums angehört; dieſe, die bis jetzt der univerſellen untergeordnet war, tritt jetzt hervor, nicht um jene zu negiren, aufzulöſen, ſondern um in und über ihr das höhere menſchliche Selbſt auszubilden. Zu dieſer gehen wir jetzt über.

B. Die individuell-menſchliche Entwicklung.

Wir können dieſelbe in zwiefacher Rückſicht, in ihrem individuellen Hervortreten durch den Willen und in ihrem ideellen Gehalt betrachten; nur dürfen wir beides nicht als äußere Form und Inhalt von einander trennen, da in der That ſelbſt beides unzertrennlich iſt. Wir pflegen dieſe ſelbſtbewußte menſchliche Entwicklung die ſittliche oder moraliſche zu nennen. Wir haben

alſo die Entwicklung des Willens und die der Sittlichkeit, die eine in Beziehung auf die andere, zu verfolgen.

1. Die Entwicklung des Willens.

Von den elementariſchen Beſtimmungen des Willens iſt bereits im vorigen Theile die Rede geweſen; es iſt hier die bewußte Selbſtbeſtimmung, die vernünftige Entwicklung der Gegenſtand unſerer Betrachtung. Das Princip der Selbſtbeſtimmung hat der Geiſt nur in ſich ſelbſt, wie ſich in der frühern Betrachtung ergab; das Motiv aber, wodurch er ſich beſtimmen läßt, iſt in der weltlichen Entwicklung ein ſehr mannigfaches. Nach der Nothwendigkeit der abſoluten Methode iſt freilich zunächſt, nach Vollendung der univerſellen Rechts-Entwicklung, auf der Stufe der Moralität das Selbſtbeſtimmen zu denken als »die reine Unruhe »und Thätigkeit, die noch zu keinem was iſt, kommen kann« (Hegels Rechtsph. S. 157). Es ſind uns nur zwei Annahmen möglich: entweder die der Moralität vorangehende Rechtsentwicklung war keine wirkliche Geiſtes-, d. h. univerſelle Volksentwicklung, da dieſe erſt als höchſte Sittlichkeit auf der dritten Stufe eintritt; oder die Rechtsentwicklung iſt eine wirkliche That des vernünftigen Geiſtes vor der Stufe der Moralität; im letztern Fall kann der Geiſt dieſe That nicht vernichten; in beiden Fällen aber ſtellt die Rechtsphiloſophie nicht die vernünftig-wirkliche Entwicklung der Idee dar. Aber ſollte denn der Geiſt aus der reichen Entwicklung des Rechts nichts übrig behalten haben? Die reine Unruhe kann nur ein Prädikat der durch die Leidenſchaft oder durch die Trägheit entarteten, entleerten Selbſtbeſtimmung ſein. — Auf umgekehrte Weiſe ſoll bei Herbart der bewußte Wille ganz univerſell zu Stande kommen, d. h. (Pſych. II. 409) nicht anders, wie das allgemeine Denken, durch Verſchmelzung der Vorſtellungen, welche urſprünglich durch Leidenſchaften und äſthetiſche Maximen beſtimmt werden. Hier fehlt alſo das individuelle und ideelle Princip der Selbſtbegränzung der Vorſtellungen, ohne welches aus jenen Verſchmelzungen nie und nimmer ein Wille hervorgehen würde.

Das ſelbſtbeſtimmende Princip im Willen iſt offenbar der Geiſt in dem errungenen weltlichen Geſammtbewußtſein; Motiv aber iſt ein Gemüthstrieb, eine Leidenſchaft oder ein gegebenes objectives Verhältniß. In der Richtung auf daſſelbe oder auf den Gegenſtand des Gemüths entſteht aus dem Geſammtbewußtſein

mit dem ſubjectiven **Vorſatz** zu handeln, eine allgemeine Idee deſſen, was zu bewirken wäre, der unbeſtimmte **Zweckbegriff** der Handlung. Dies ſubjective und objective Element des Willens entſtehen und entwickeln ſich in und mit einander. Je mächtiger der Gemüthstrieb, die Strebung iſt, deſto weniger wird gefragt nach der Möglichkeit, ob der Zweckbegriff auch ausgeführt werden könne; er **muß** ausgeführt werden, folglich **kann** er es auch, und das bewußte Selbſt geht ohne Weiteres zu der Bildung des Zweckbegriffs über. Fehlt aber dieſe lebendige Anregung von Innen, ſo kommt der angefangene Wille nicht zur Entwicklung; es bleibt bei dem unbeſtimmten Wollen als **Vorſatz**. Die guten Vorſätze ſind mit Recht berüchtigt; es ſind Elemente, die gewöhnlich nie zur Entwicklung kommen. Ein Engliſches Sprüchwort drückt dies etwas ſtark aus: der Vorhof zur Hölle ſei mit guten Vorſätzen gepflaſtert. Beſtimmter realiſirt ſich das ſubjective Element in der **Abſicht**, noch beſtimmter mit Rückſicht auf die ſubjective Ausführung im **Entſchluß**, welcher unmittelbar in die That überzugehen bereit iſt. Die genauere Begränzung des Zweckbegriffs und des Entſchluſſes haben wir noch etwas beſtimmter ins Auge zu faſſen.

Der bewußten Selbſtbeſtimmung geht voraus die unbewußte oder nur dunkel gefühlte des Naturmenſchen, und die Seele reproduzirt nicht nur die univerſellen Vorſtellungsmaſſen, ſondern auch die frühern Strebungen, Thätigkeiten und die in dieſer Sphäre ſchon im dunkeln Selbſtgefühl organiſirten Zweckbegriffe. Aus dieſer vorhandenen Subſtanz reflectirt nun der Gemüthstrieb und die Leidenſchaft das Neue; das darſtellende Denken entwirft unwillkürlich die Vorſtellungen und Zweckbegriffe, die das bewußte Selbſt fordert, und das reflectirende Denken erwägt die Möglichkeit der Ausführung, die Mittel, die zum Zweck führen. Das erwägende Subject hierbei iſt keineswegs, wie Herbart will (Pſych. II. 417 ff.), in den appercipirenden Vorſtellungsmaſſen im Gegenſatz mit den erwogenen; denn das Vorgeſtellte hat nur ſeine Bedeutung in ſeiner ideellen Beziehung zum bewußten Selbſt, und hier kann nur das Wollen überwiegend durch Gemüth und Selbgefühl oder durch die Reflexion beſtimmt werden: beide aber ſind geeinigt in der ſogenannten praktiſchen Vernunft, wie ſie ſich als Subſtanz der Bildung durch das Leben ſelbſt entwickelt hat; der Verſtandes-Reflexion kommt hierbei nur eine elementariſche, untergeordnete Beſtimmung zu. Bei dem Zweckſetzen kommt es haupt-

ſächlich auf die Energie unſeres Selbſt an und zwar einerſeits auf die Ausbildung des Gemüths, anderſeits auf die Anerkennung, die es ſich in der Gemeinſchaft durch vernünftiges Handeln bereits erworben hat; denn daß ſeine vernünftige Handlung richtig von den Andern aufgefaßt werde, iſt ein Haupterforderniß derſelben, da es ja nur in der Gemeinſchaft der vernünftigen Selbſte wirken kann. Man ſpricht viel von feſten Grundſätzen und allgemeinen Maximen im Handeln, aber das ſind meiſtens allgemeine Abſtractionen, die uns im Moment des wirklichen Handelns unter gegebenen Umſtänden im Stich laſſen. Es iſt als Symptom einer ſchwachen Individualität anzuſehen, wenn die Handlungen durch vorausbeſtimmte Reflexion ganz bis ins Einzelne geleitet werden, aber anderſeits zeugt es von geringer Verſtandes-Entwicklung, wenn der augenblicklichen Erregung des Gefühls die weſentliche Begränzung des Handelns überlaſſen bleibt.

Das Zweckſetzen wird alſo theils ſubſtantiell durch die Sphäre des Handelns beſtimmt, die unſer weltliches Selbſt bereits eingenommen hat, theils durch den weitern innern Fortſchritt des vernünftigen Selbſt. Unſere Zwecke ſind ſo mannigfaltig, als die Gemüthstriebe und unſere Beziehungen zu Natur und Welt: Selbſterhaltung, Luſt, Glück, Glückſeligkeit, weltliche Vollkommenheit und Selbſtthätigkeit aller Art. Immer aber begreift der Zweck etwas, was uns oder Andere beleben oder beſeelen ſoll, d. h. was irgendwie als nützlich und gut erſcheint. Die Idee des Guten liegt, wie ſchon Platon lehrte, allem menſchlichen Handeln zu Grunde.

Wie man auf der vorigen Stufe die Selbſtbeſtimmung auf ein negatives Princip, die Unluſt, Unruhe (uneasiness) zurückführte, ſo hat man auch die bewußte, einerſeits aus dem negativen Princip der Selbſtſucht, anderſeits aus der Entzweiung und dem Uebel abgeleitet. Das erſtere Princip des franz. Materialismus bedarf bei uns keiner Widerlegung; eher könnte das letztere einer ſolchen bedürftig erſcheinen, weil es von keiner geringern als der Hegelſchen Philoſophie verfochten wird. Auch der neueſte pſychologiſche Repräſentant derſelben, Michelet nennt das Uebel (Pſych. S. 447), »den Hebel der menſchlichen Freiheit; — es fließt aus »der Natur des Geiſtes überhaupt und — jedes Gute bedarf zu »ſeiner Energie des Anſtoßes und der Folie eines Uebels.« — Fragen wir, ohne auf die Conſequenz dieſer ganzen Anſicht von Neuem einzugehen, was iſt denn eigentlich das Uebel? Es iſt das,

was, ſoweit es reicht, unſer menſchliches Sein negirt, zerſtört, was wir alſo unwillkürlich und willkürlich von uns zu entfernen ſtreben. Soll nun dies negative Princip, welches nach Michelet »Princip aller Lebendigkeit« iſt, auch den Geiſt ganz beſtimmen, ſo müßte alles Handeln in einem Entfernen des Uebels, in einem Entleeren aufgehen. Das Uebel iſt offenbar nur ein einzelnes untergeordnetes Moment, das Abſonderungs-Motiv für unſere Handlungen. Freilich giebt es viele Naturen, welche, gleich ſchlechten Pferden, von den Ereigniſſen, von dem Uebel erſt geſpornt und gepeitſcht ſein wollen, ehe ſie ſich zum Handeln entſchließen, aber dieſe gehören noch einer niedern Entwicklungsſtufe an. Das Gute bedarf nicht des phyſiſchen Reizes der Unluſt, des Uebels, um Princip des Handelns zu ſein; es hat in ſich ſelbſt ein Princip der Beſeelung und daher auch der Selbſtbeſtimmung, und die Sphäre des Teufels bleibt, wie auch Göthe in der von Michelet citirten Stelle aus dem Prolog des Fauſt andeutet, immer die der Trägheit, der Erſchlaffung der Thätigkeit.

Die Idee des Guten, wodurch der Wille ſich beſtimmt, erſcheint in unendlich mannigfachen Geſtalten; die Gegenſätze derſelben ſind in den philoſophiſchen Moralſyſtemen als Princip der Luſt und Glückſeligkeit (eudämoniſtiſches) und als Princip der geiſtigen Vollkommenheit und Selbſtthätigkeit (praktiſches) hervorgetreten. Beiderlei Syſteme ſind einſeitig, weil ſie nicht auf die ganze ungetheilte Natur des Menſchen zurückgehen. Auch läßt ſich nicht behaupten, daß im wirklichen weltlichen Leben der Wille durch die Idee der Glückſeligkeit oder der Vollkommenheit beſtimmt werde, es ſind mehr Luxus-Gegenſtände für das Selbſtgefühl und die Phantaſie, die Idee des Guten hat hier immer nur Einzelnes zum Gegenſtand: das Individuum ſtrebt ſich durch Befriedigung der niedern Triebe zu beleben, oder in den Gemüthstrieben zu beſeelen, zu begeiſten, oder beides tritt in Antagonismus in der Leidenſchaft. Wie die höhere Beſeelung ſich realiſirt, haben wir zunächſt zu verfolgen.

2. Die individuell-weltliche Entwicklung in ihrem idealen Gehalt.

In der univerſell-weltlichen Entwicklung gelangte das Selbſt zur bewußten Anerkennung des höhern Menſchlichen und zur Anſchließung an daſſelbe. Hierin liegt der Keim für die Entwicklung der höchſten Vernunfttriebe und Sinne, des religiöſen und

ſittlichen. Es trägt das Bewußtſein des Rechts und der Geſetze, ſo wie überhaupt das Leben der weltlichen Gemeinſchaft geiſtig in ſich und ſtrebt in und aus derſelben nach einer höhern Begeiſtung; es ſucht jetzt die Idee des Guten, ſelbſtſtändig aus ſich ſelbſt, unabhängig von rechtlichen Beſtimmungen, zu geſtalten: es iſt die Idee der gemeinſamen Menſchheit, die beſtimmter im Individuum erwacht iſt. Der Inhalt dieſer ſittlichen individuellen Selbſtbeſtimmung wird nach verſchiedenen Richtungen auf verſchiedene Weiſe begriffen als Tugend, in ſo fern das Individuum dieſe höhere Idee in ſich trägt und realiſirt, als Pflicht, in ſo fern dieſe Realiſirung demſelben objective Nothwendigkeit iſt, als Gewiſſen, in ſo fern ſie im Innern unwillkürlich beſtimmend, beſonders gegen willkürliche Hemmungen hervortritt. In der neuern Zeit hat man dieſe ideelle Objectivität überhaupt unter dem Begriff des Sittengeſetzes bezeichnet.

Der Naturalismus, Eudämonismus hat zu allen Zeiten dieſe höhere Selbſtbeſtimmung als willkürliche Einbildung angefochten, allein derſelbe kennt überhaupt keine höheren geiſtigen Offenbarungen an und macht ſich ſelbſt der Willkür ſchuldig, die er den Andern vorwirft; mit dem, der willkürlich alles Höhere negirt, kann die Wiſſenſchaft nicht rechten. Aber ſelbſt die Philoſophie des abſoluten Geiſtes beſchränkt die Tugend und Pflicht auf dasjenige, was in einem ſittlichen Gemeinweſen dem Menſchen in ſeinen Verhältniſſen vorgezeichnet, ausgeſprochen, bekannt iſt, d. h. Rechtſchaffenheit (Hegels Rechtsphil. § 150); die eigentliche Tugend hat nur in außerordentlichen Umſtänden und Kolliſionen jener Verhältniſſe ihre Wirklichkeit. Was hierüber hinausgeht, ſtellt Hegel (daſelbſt) als egoiſtiſche Sucht, leere Deklamation, abſtract und unbeſtimmt und ſubjectives Belieben dar. Es fragt ſich demnach, worin hat die oben bezeichnete Tugend ihre Objectivität? Wir können denſelben freilich nicht am Leiblichen handfeſt nachweiſen, und dennoch eben ſo objectiv als dieſes. Jene höhere Tugend und Pflicht hat ihre Objectivität im Geiſte und der geiſtigen That, im Gemüth und in der Vernunft, d. h. in der geiſtig-objectiven Gemeinſchaft der Menſchen, die über der vereinzelten der Reflexion beſteht. Allerdings exiſtirt dieſe Objectivität nur in den Seelen der Menſchen und ihren Offenbarungen und Verhältniſſen zu einander, aber wer dieſe Objectivität läugnet, der muß auch ſich ſelbſt läugnen, denn er iſt ſich ſelbſt objectiv nur durch dieſelbe ideelle That, in welcher er auch den Andern anerkennt. In der

Tugend iſt die Seele ganz von dieſer höhern Vernunft-Objectivität des menſchlichen Daſeins erfüllt und ihr ganz hingegeben; wer z. B. die Tugend der Wohlthätigkeit ausübt, der hat ſich mit ganzer Seele aus ſich zu dem Menſchen, der Gegenſtand deſſelben iſt, hingewendet, nicht etwa bloß denſelben reflectirend gedacht und die Tugend exiſtirt in dieſer frei-vernünftigen geiſtigen Gemeinſchaft des Menſchen mit dem Menſchen, welche eben darum nicht vorgeſchrieben ſein kann von der vorhandenen univerſellen Gemeinſchaft. Der reale Inhalt der Objectivität dieſes menſchlichen Daſeins iſt oben im Abſchnitt über das Gemüthsleben im Allgemeinen entwickelt und gezeigt worden, wie die verſchiedenen Vernunftthätigkeiten der individuellen Seele zu einer immer höhern Gemeinſchaft mit dem Menſchen und mit Gott hinführen und ſich gegenſeitig ergänzen. Die menſchliche Liebe entwickelt ſich in der Ehe und Freundſchaft und mit dieſer fortſchreitend die Liebe der Menſchheit überhaupt, denn die letztere hat in der erſtern ihre Vermittlung: für Alles, was nicht Wiſſen iſt im geiſtigen Leben, bedarf das bewußte Selbſt einer individuellen Vermittlung. Daß in der Ehe und Freundſchaft ein individueller geiſtiger Entwicklungsprozeß Statt findet, zeigt ſich am deutlichſten an den Hageſtolzen und Egoiſten, die derſelben entbehrten; die Verkehrtheit und Unvernunft tritt bei ihnen deutlich zu Tage, wenn nicht höhere Gemüthstriebe und Vernunftthätigkeiten, z. B. die Religiöſität, das Wiſſen oder die Freundſchaft bei dem erſtern das Mißverhältniß aufheben. Und eben ſo weſentlich gehört zu der Objectivität dieſer menſchlichen Entwicklung die Religiöſität, die Gemeinſchaft mit Gott; ſie allein iſt die unverſiegbare Quelle der Ehrfurcht vor dem Heiligen; durch ſie wird alles Menſchliche, Geſetz, Ehe, Eid u. ſ. w. erſt heilig (ſanctionirt), und ſie erſt gewährt das univerſelle Licht für das vernünftige Erkennen des Menſchlichen (ſ. oben den Abſchnitt über die Vernunftſinne): ohne ſie ermüdet und erſtarrt die Seele in den Gegenſätzen und Kämpfen des Lebens. — Wie der reale Inhalt der Tugend und Pflicht im Einzelnen ſich entwickelt, das ſtellt die Sittenlehre dar.

Betrachten wir genauer die bewußte Offenbarung dieſer Objectivität in der individuellen Seele, ſo haben wir die poſitive und negative Seite zu unterſcheiden. Was die erſtere betrifft, ſo iſt vor Allem das univerſelle Geſetz des Geiſtes zu beachten, daß in jeder höhern Entwicklung die Subſtanz der niedern als Element mitgeſetzt iſt. Wie der Begriff die Repro-

duction der Wahrnehmungen und Vorſtellungen vorausſetzt, ſo das Selbſtbewußtſein des Guten die Reproduction der univerſellen Subſtanz der Gemeinſchaft, welcher das Individuum angehört; wie aber der Begriff über dieſe reproduzirte Subſtanz ſich erhebt, ſo auch die ſittliche Idee und That. Die Tugend alſo ſetzt die individuelle vernünftige Aneignung der objectiven ſittlichen Subſtanz voraus, die Pflicht, als reale Darſtellung des ſittlichen Zweckbegriffs, kann denſelben ebenfalls nur in der vorhandenen univerſellen und individuellen ſittlichen Subſtanz begreifen.

Da nun das Selbſtbewußtſein in dieſer zwiefachen Objectivität ſich verſenkt, in dem höchſten Moment der ſittlichen That, folglich nicht an ſich als beſonderes denkt, ſo muß allerdings, was Hegel mit Recht ſo ſehr hervorhebt, die ſittliche That von jener eiteln Selbſtbeſpiegelung frei ſein und in dieſem Sinne kann man allerdings ſagen: »der ſittliche Menſch ſei ſich unbewußt« (Rechtsph. § 144), wie dies auch Göthe in dem Lehrbrief des Wilhelm Meiſter lehrt: »die Handlung wird nur vom Geiſte begriffen und wie»der dargeſtellt. Niemand weiß, was er thut, wenn er recht han»delt; aber des Unrechten ſind wir uns immer bewußt.« Aber dies Unbewußtſein iſt nur ein ſolches für die Reflexion des Einzelnen. Wohl hat der Geiſt im Bewußtſein die ſittliche Subſtanz erfaßt, aus der er handelt, aber weil ſie in ihrer ganzen Intenſität zum Bewußtſein kommt, erſcheint ſie im Augenblick der That nicht als Einzelnes, und dieſes »Unbewußtſein,« Geſammtbewußtſein iſt nichts anderes, als was Schleiermacher im religiöſen Gebiet als Gefühl bezeichnete und von Hegel ſo ſehr perhorrescirt wurde.

Dagegen muß nun allerdings das der ſitttlichen That Widerſtrebende, was die Seele nach der natürlich-ſelbſtiſchen Seite hin produzirt, als einzelnes Ungehöriges, Unrechtes zum Bewußtſein kommen und eben dadurch wird es als Schlechtes, als Laſter reflectirt und abgeſondert. Indem aber das Individuum dieſem Schlechten ſich hingab, iſt es aus jener höhern Objectivität herausgetreten, hat ſein vernünftiges Selbſt negirt, durch Schuld befleckt, gegen die Gottheit geſündigt.

Aber auf der weltlichen Stufe, die wir hier betrachten, konnte das höhere, vernünftige, menſchliche Selbſtbewußtſein nicht zur vollen Entfaltung gelangen; es fehlte von Seiten der Gemeinſchaft mit Gott noch der individuelle Vermittlungspunkt. In der bloß endlichen Offenbarung Gottes, in den heidniſchen Religionen (ſ.

oben) war aber allerdings dieſe Quelle verſiegbar und das Verhältniß zur Gottheit kein rein geiſtiges. Das Bewßtſein der Menſchheit blieb daher noch ein getheiltes; die endlichen Vermittelungspunkte der Liebe waren nicht hinreichend, dieſelbe gegen die innere Entzweiung und Entartung des Volksgeiſtes zu ſchützen. Betrachten wir dieſes bei den Griechen. Nachdem der reflectirende Verſtand die Nichtigkeit dieſer Götter eingeſehen hatte, verlor ſich mit dem Glauben an die Götter auch die Ehrfurcht vor dem Heiligen, und das weltliche Ich in ſeiner zeitlichen Erſcheinung ward nun als Maaßſtab der Objectivität aufgeſtellt. Nur muß man »das Princip der Subjectivität« in dieſem Sinne nicht mit Ariſtophanes und Hegel ſolchen Männern wie Sokrates und Platon zuſchreiben. Sokrates hat keineswegs, wie Jene ihm Schuld geben, das Daſeiende, die Beſtimmtheit des Rechts und der Pflicht verflüchtigt (Rechtsph. § 138). Wenn er darauf dringt, daß das Gute und Gerechte in der Reflexion ſelbſt erkannt und feſtgehalten werden müſſe, ſo war er weit entfernt, die Willkür des Gedankens, oder gar das neuere reine Denken über die vorhandne Subſtanz des Sittlichen ſtellen zu wollen. All ſein Denken und Thun bis zum Tode beweiſt, daß er nicht im Geringſten von den beſtehenden Rechten und Geſetzen ſich losriß; allein er ſuchte allerdings über denſelben ein höheres Licht, womit er die von ihm erkannte Mangelhaftigkeit derſelben klar machen und zugleich dem Handeln eine beſtimmtere Leitung gewähren könnte; es war das tiefe Bewußtſein der Menſchheit, das Gewiſſen, etwas unendlich Höheres als die »Gewißheit ſeiner ſelbſt,« was ihn trieb, forſchend dasjenige Gute für die Menſchheit zu ſuchen, was nur durch die That einer höhern Offenbarung realiſirt werden konnte. Auch ſein würdiger Schüler Platon, wie tief er auch von der Idee des Göttlich-Menſchlichen erfüllt war, konnte eben ſo wenig, als die Propheten des alten Bundes, das entwickelte Menſchliche vor der Entartung bewahren und einen neuen individuellen Menſchen vollenden.

C. Entzweiung des innern Selbſt und Entartung des Vernunftlebens überhaupt.

Sie erſcheint vorzüglich in zwiefacher Richtung: in der bewußten Selbſtbeſtimmung als Ausdruck des weltlichen Selbſt, alſo in ſeinem praktiſchen Verhältniß zur Welt und im Denken. Wie wir bei leiblichen Krankheiten häufig nicht beſtimmen können,

ob ſie mehr dem Nervenſyſtem oder dem Reproductionsſyſtem angehören, eben ſo iſt es in unſerm Gebiete oft zweifelhaft, ob eine Entartung des Vernunftlebens mehr von Innen aus durch Verkehrung des Willens in Willkür oder durch einſeitige Reflexion entſtanden ſei: beide ſtehen in der genaueſten Wechſelwirkung. Indem wir alſo beides ungetrennt auffaſſen, müſſen wir die Erſcheinungen ſondern und betrachten daher zuerſt die Entzweiung und Entartung des weltlichen bewußten Selbſt, und hierauf die des Denkens. Wir betrachten beides in ſeinem weltlichen Urſprunge, nicht als Entſtehung des Böſen überhaupt, wovon im folgenden Theile.

1. Entartung des weltlichen Selbſt.

Die Leidenſchaften treiben die Seele unmittelbar zu entſprechenden Handlungen nach Außen: der Genußſüchtige will den Gegenſtand ſeiner Begierde erlangen, der Selbſtſüchtige ſein Ich in der Gemeinſchaft anerkannt ſehen, Liebe und Haß wollen ihren Gegenſtand ſich unterwerfen, überall tritt der Leidenſchaftliche über die Schranken hinaus, die ſein vernünftiges Selbſt in der Gemeinſchaft ihm ſetzt. Hierdurch geräth er nun nothwendig zuerſt in Entzweiung mit Andern und mit der Gemeinſchaft. Aber hier erhebt ſich ſowohl die Uebermacht als die Vernunft gegen ſein maaßloſes Beſtreben; es bleibt ihm zur Erreichung ſeines Zwecks nichts übrig, als zum Schein, zur Verſtellung ſeine Zuflucht zu nehmen. In der Leidenſchaft ſelbſt iſt urſprünglich keine Verſtellung, aber ſie führt nothwendig zu derſelben, zur Lüge. Dieſe Lüge gegen Andere erſcheint dem leidenſchaftlichen Selbſt als berechtigt, weil nach ſeiner Anſicht der Andere zuerſt unrecht handelte, indem er ſeiner Leidenſchaft entgegen trat. Sah nun ſchon urſprünglich das leidenſchaftliche Selbſt ſeinen Gegenſtand im gefärbten, unklaren, unwahren Lichte ſeiner Leidenſchaft, ſo muß der Streit und die Verſtellung gegen Andere dieſen Prozeß immer von Neuem anregen und verſtärken. Das leidenſchaftliche Selbſtgefühl concentrirt ſich jetzt noch mehr auf den Gegenſtand; es iſt jetzt noch mehr verhindert, denſelben im univerſellen Lichte der Vernunft zu reflectiren; ſowohl unwillkürlich als willkürlich ſtellt es den Gegenſtand ſeiner eigenen Luſt, ſeinem Intereſſe gemäß dar. So verſchwindet denn die anfangs noch erkannte oder gefühlte Lüge immer mehr, und die Selbſtbelügung geht ihren Gang ungehindert fort, denn wenn auch das leidenſchaftliche Selbſt nie ganz der innern Unruhe

ledig wird, wenn es auch nie des klaren reinen Selbſtgefühls der Wahrheit ſich erfreut, ſo übertäubt es doch dieſe innere Stimme durch die Luſt der Leidenſchaft oder des Vortheils, den die Durchſetzung der That gewährt. Dazu kommt nun das andere Moment, daß das leidenſchaftliche Selbſt, indem es ſich ſelbſtiſch in dieſe ſubjective Welt der Lüge einhüllt, auch zugleich immer mehr von der gemeinſamen Vernunftwelt ſich lostrennt, immer weniger ein Objectives und Heiliges anerkennt. Dieſer Vorgang iſt genauer zu erwägen.

Indem das ſelbſtbewußte Individuum, von der Idee des Guten bewegt, dennoch durch die Willkür der Luſt ſich verleiten läßt, das Gute nicht, oder gar das Entgegengeſetzte zu thun, kann es nicht fehlen, daß es, zu ſich ſelbſt, ſeiner Vernunft zurückgekehrt, dieſe Handlung als ſchlecht negire und ſich, da es auch anders hätte handeln können, derſelben ſchuldig fühlt und dieſe Schuld iſt nicht nur ein Verbrechen gegen die Gemeinſchaft, ein Schandfleck, Gegenſtand der Reue und Scham für es ſelbſt, ſondern auch ein Frevel gegen die Gottheit, welche das Rechte und Gute will. Iſt nun durch die Reflexion oder die Leidenſchaft der Glaube an die Gottheit aufgelöſt, oder iſt auch nur die ideelle Gemeinſchaft mit derſelben aufgehoben, ſo verliert auch die Idee der Schuld ihren eigentlichen höhern Inhalt; die Schuld wird jetzt eine Verkehrtheit, welche aus dem natürlichen Streben nach Luſt und Glück entſprang und wohl zu entſchuldigen iſt. So wird denn das Schlechte nicht mehr abgewehrt vom Individuum; es findet ſogar Luſt daran. Indem nun immer mehr mit dem Göttlichen alles Heilige verſchwindet, wird der Menſch in ſeiner weltlichen Subſtanz ſich ſelbſt höchſter Maaßſtab. Wohl mag jene höhere Geiſterwelt, die er verließ, noch zuweilen Erinnerungen in ihm wecken, daß er, wie Fauſt, ſchwankt und zweifelt: »Wer lehret »mich? Was ſoll ich meiden? Soll ich gehorchen jenem Drang?« aber das Stadium des Zweifels kann das Individuum nicht lange ertragen; es ſtrebt das Selbſt lebendig zu erfüllen. Es will nicht länger »entbehren!« Verſcheucht ſind bald die frühern Lebens-Maximen, die ihm jetzt leer erſcheinen, als »eigenſinniger Krittel, »der die Schöpfung der regen Bruſt mit tauſend Lebensfratzen »hindert.« Hiermit ſind die objectiven Bande mit der Geiſterwelt zerſtört; es bleibt ihm jetzt nichts mehr übrig, als in Geſellſchaft mit Mephiſtopheles »glühende Leidenſchaften zu ſtillen.« Zuerſt nun iſt es die Genußſucht, welche das Selbſt fortſchreitend auch

gegen das Menſchliche abſtumpft; indem die Lebendigkeit nur der Wolluſt geopfert wird, erſtarrt ſie für höhere Beſtrebungen. Und dennoch iſt das Reſultat kein andres, als welches Fauſt ausſpricht: »So tauml' ich von Begierde zu Genuß, und im Genuß verſchmacht' »ich nach Begierde.« Die egoiſtiſchen Leidenſchaften verkehren alles Wiſſen, alle objectiven Zweckſetzungen; die perſönlichen Leidenſchaften des Haſſes ſetzen es mit der Gemeinſchaft in Streit.

Hierbei iſt ein objectives weltliches Element nicht außer Acht zu laſſen, was jenen Abfall ſehr beſchleunigt. Auch dieſes bezeichnet der Dichter des Fauſt im Allgemeinen: »dem Herrlichſten, was »auch der Geiſt empfangen, drängt immer fremd und fremder »Stoff ſich an;« — ſo geſchieht es im ſubjectiven Denken und Fühlen und in den objectiven, ſittlichen, politiſchen Inſtitutionen. Das darſtellende Denken der Phantaſie entſtellt die urſprünglichen Symbole der Wahrheit mit ſolchem Schmuck, in welchem das Selbſt ſie nicht mehr anerkennen kann, und dennoch hält von der andern Seite die weltliche Selbſtſucht ſtarrſinnig feſt, was in der fortlaufenden Entwicklung dem Geiſte zur Unwahrheit geworden iſt, indem es die höhere Wahrheit ergriffen hat. So wird dem Menſchen ein todtes Glauben und Wiſſen aufgezwungen.

Und hierzu kommt endlich die Wechſelwirkung der Vernunſt mit dem Denken, die wir noch genauer zu erwägen haben.

2. Entartung des Denkens.

Sie zeigt ſich uns in ſehr verſchiedenen Abſtufungen, im elementariſchen Gebiet als Irrthum, im ſubſtantiellen als leidenſchaftliches, partheiiſches Denken und in höchſter Inſtanz als Negation des Erkennens.

Der elementariſche Irrthum iſt im weltlichen Denken nicht abſolut vermeidlich, denn überall iſt das begreifende Denken mit dem darſtellenden und andern unreinen Elementen gemiſcht; dasjenige Denken aber, was keinen ſichern Ausgangspunkt hat, kann auch nicht ſicher fortſchreiten. Dazu kommt, daß das praktiſche Denken meiſtens nicht viel Zeit zum Reflectiren behält; das Individuum muß arbeiten, handeln, und kann nicht warten, bis ſich die Reflexion von allen Seiten irrthumslos zeigt. Im Denken des Gemüths miſcht ſich leicht das darſtellende Denken ein und die Einſeitigkeiten dieſes Denkens verbergen ſich, weil die bewußte Reflexion ſich auf dieſer Stufe noch in einzelnen Subſtanzen bewegt, und noch nicht in ſich ſelbſt und auf das Ganze zurück-

gegangen iſt. Aber meiſtens iſt der Irrthum verſchuldet durch Uebereilung und Eitelkeit, ſich am Gewußten darzuſtellen, oder durch Trägheit zur Unterſuchung und endlich durch jede Leidenſchaft.

Die Leidenſchaft hemmt das Denken von allen Seiten: a. ſie hindert die Ausbildung der Gemüthstriebe, hemmt alſo die univerſelle vernünftige Reflexion und fördert nur dieſelbe in ihrem engen Kreiſe. b. Das Urtheil wird durch die genußſüchtigen, egoiſtiſchen, patheiſüchtigen Intereſſen auch in dieſer engen Sphäre auf einzelne Punkte fixirt, indem ſich das der egoiſtiſchen Luſt folgende Phantaſiren hinzumiſcht. Hierdurch wird nun die ganze Subſtanz des Wiſſens, in der die einzelnen Urtheile ſich reflectiren, verdorben. c. Die aus dieſer entarteten Subſtanz verwirrt anfangenden Denkacte werden um ſo weniger vollſtändig und klar durchgeführt, weil man nicht forſcht, ſondern nach dem ſchon fixirten Reſultate ſtrebt, und ſich träger Weiſe mit dem leichteſten ſchmeichelnden Scheine genügen läßt. d. Die univerſelle Subſtanz des Denkens wird beim Egoiſten unvollſtändig produzirt, weil er für das Univerſelle, in ſo fern es ſeinen egoiſtiſchen Zwecken nicht dient, keinen Sinn hat. e. Das entartete weltliche Denken wird ohne Weiteres aufgenommen und dadurch allmälig eine träge todte Maſſe von Gedanken erzeugt, welche das Selbſt nicht beherrſchen kann, und in denen es keine Nahrung findet.

Wir ſehen alſo: wie das weltliche Selbſt überhaupt ſich aus der gemeinſamen Vernunftwelt, dem Wahnſinnigen und Träumer ähnlich, in die individuelle der ſelbſtiſchen Luſt zurückzog, in demſelben Grade erſtarren auch die Gedanken zu einer trägen, todten, abſtracten Maſſe, für die das Selbſt kein innerliches Intereſſe hat. Kein Wunder, daß ein ſolches Denken nicht weiter in die Objectivität eindringen, oder höchſtens einzelne Elemente äußerlich analyſiren kann. Auch das wiſſenſchaftliche Wiſſen entartet hier zu einem müßigen nominaliſtiſchen, ſcholaſtiſchen Disputiren, dort zu einer unfruchtbaren Analyſe grammatiſcher Elemente; zu der höchſten Energie erhebt es ſich, wenn es ſich in der Skepſis negirend gegen das gewöhnliche Wiſſen wendet, denn hier eben zeigt es durch ſeine Thätigkeit, daß es von der Idee des Wiſſens, die es läugnet, ſelbſt bewegt iſt: den eigentlichen realen Inhalt aber kann es nicht erreichen, da es ſich von der Objectivität losgeſagt hat und vor derſelben ſcheu zurückflieht.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß eine weltliche Gemeinſchaft,

in welcher ein ſolches entartetes Leben und Denken herrſchend wird, ganz in ſich zerfällt, und daß es nur eines leichten Anſtoßes bedarf, um den Vernunftkörper des Volksgeiſtes, der auf dieſe Weiſe ganz erſtarrt oder verweſet iſt, zu zerſtören.

Alſo nur durch einen allmäligen Entwicklungs= oder vielmehr Erſtarrungsprozeß iſt es möglich, daß das Selbſt der Objectivität der ihm gegebenen göttlichen endlichen Offenbarung in Natur und Welt ganz ſich entfremdet und in den Nebel einer negativen abſtracten Reflexion einhüllt. Dieſen Nebelſchleier zu zerreißen vermag nur eine höhere geiſtige Sonne, von welcher eine höhere menſchliche Entwicklung beginnt.

Kehren wir nun zum ganzen weltlichen Menſchen zurück und fragen: iſt derſelbe urſprünglich verdorben oder gut? Es iſt unbeſtreitbar, daß der weltliche Menſch in ſeinem freien Willen, in der Vernunft, in der Gemeinſchaft mit Gott die Keime des Guten in ſich trägt, aber eben ſo wenig läßt ſich läugnen, daß die Neigung zur Leidenſchaft und dadurch zum Schlechten eine ihm natürliche (ſ. oben), unaustilgbare iſt. Er iſt alſo urſprünglich weder gut noch bös, ſondern iſt und wird beides erſt durch ſeine That. Durch die böſe That aber gewinnt das Böſe Boden und Wurzel: bleibt nun in dieſer Entartung der Menſch noch frei und fähig zum Guten? Wir ſind nicht berechtigt, dies zu läugnen, aber worin beſteht dieſe Fähigkeit, genauer betrachtet? In der Freiheit, zu jener vernünftigen Objectivität, zu der Menſchheit und Gemeinſchaft mit Gott zurückzukehren. Wie aber, wenn dieſe Menſchheit, mit der er lebt, ganz entartet iſt, wenn ihm das Licht der göttlichen Offenbarung durch die Reflexion verfinſtert oder gar ganz verſchwunden iſt? Die Fähigkeit zum Guten iſt dann nur eine äußerſt geringe und es bedarf dann nothwendig, um dieſes Minimum neu zu beleben eines objectiven Vermittlungspunktes oder eines »neuen Menſchen.«

Vierter Abſchnitt.

Die weltliche Individualität.

Die erſten Elemente derſelben, die wir ſchon im Naturell des Naturmenſchen ſich bilden ſahen, werden in der bewußten weltlichen Entwicklung weiter fort=, oft aber auch umgebildet, da dieſelbe durch den bewußten Willen beſtimmt wird. Auf dieſer Stufe

tritt nun zunächſt die individuelle und die univerſelle Entwicklung beſtimmter aus einander: in der erſtern entwickelt das Individuum ſeinen Charakter, ſein bewußtes individuelles Selbſtſein, in der andern das Talent, worin es ſich zu einem individuell ausgebildeten Organ der univerſellen Entwicklung macht, alſo auch ſelbſt als ein individuell beſtimmtes erſcheint. Wir werden alſo zuerſt die Verſchiedenheit der Charaktere und Talente in ihren ideellen Grundbedingungen betrachten. Hierauf richten wir unſere Aufmerkſamkeit auf die natürlichen individuellen Bildungszuſtände des Geſchlechts und Alters, in ſo fern ſie eine verſchiedene weltliche Entwicklung in ſich ſchließen. Zuletzt endlich entwickelt ſich das Individuum verſchieden in den weltlichen Bildungsſphären, in welche es geſtellt iſt, in verſchiedenen Ständen und Völkern, bei deren Betrachtung wir jedoch den individuellen Geſichtspunkt unſerer Wiſſenſchaft feſthalten müſſen.

Die weltliche Individualität nimmt alle die bisher betrachteten Bildungsmomente in ſich auf; daß ſie frei iſt, ſchließt nicht aus, daß ſie ſich an weltliche Zuſtände, Ereigniſſe bindet, und daß die meiſten einzelnen Individuen durch den überwiegenden Einfluß hervorragender Individualitäten beſtimmt werden.

A. Die Verſchiedenheit der Charaktere und Talente.

Göthe lehrt im Wilh. Meiſter: »der Sinn erweitert, aber »lähmt; die That belebt, aber beſchränkt;« und etwas vorher: »Es ſind nur wenige, die den Sinn haben und zugleich zur That »fähig ſind.« Wir ſehen in dieſen Worten den Gegenſatz von Talent und Charakter angedeutet, denn durch Ausbildung des Sinnes (in univerſeller Bedeutung) bildet ſich das Talent, der Charakter durch die That. Das Talent fordert Vertiefung in die univerſelle Objectivität, der Charakter rege, fortgeſetzte, individuelle Selbſtthätigkeit: die eine lähmt und beſchränkt daher die andere in dem Maaße, als die Energie der Individualität eine geringe iſt. Bedeutende Charaktere entwickeln freilich auch bedeutende Talente, nur gewöhnlich nicht univerſelle, ſondern vielmehr ſolche, die ſich auf ihr Handeln beziehen, viele ſogenannte große Charaktere finden wir daher oft kleinlich in einzelnen Lebensrichtungen. Daß bedeutende Talente charakterlos ſeien, läßt ſich eben ſo wenig behaupten, wie das Gegentheil. Perſönlichkeiten, worin Charakter und Talent ſich harmoniſch entfalten, wie z. B. ein Sokrates, und wir dürfen vielleicht daneben unſern Schleiermacher nennen,

ſind ſelten. Bei Göthe ſcheint uns entſchieden das Talent vorzuherrſchen, ſo nämlich, daß ſein künſtleriſches Talent ſelbſt ſeinen Charakter beſtimmt, obgleich gewöhnlich das Talent mehr durch den Charakter beſtimmt wird, als umgekehrt.

1. Die Charaktere.

Es geſchieht häufig, daß man eine gewiſſe Conſequenz im Denken und Thun als Merkmal des Charakters oder der Charakterfeſtigkeit betrachtet, allein dieſe Conſequenz kann auch ein Product der Willkür, des Eigenſinns oder Starrſinns ſein; die Charakterfeſtigkeit iſt keineswegs eine negative Eigenſchaft, bei dem einmal Angefangenen beharren zu wollen; ſie iſt vielmehr eine poſitive Eigenſchaft, ein unwillkürliches Product des Geiſtes, des Gemüthstriebes, der objectiven Vernunft. Das Handeln des Charaktervollen iſt conſequent, vermöge der innern vernünftigen Nothwendigkeit der That, es iſt alſo auf eine ganz andere Weiſe conſequent, als das des Eigenſinnigen und Starrſinnigen, welche die Conſequenz und Reflexion durch die Willkür zu erzwingen ſtreben. Der Charakter behauptet ſich nicht nur gegen äußerliche Hemmungen, er hat auch einen poſitiven ideellen Zweck, der ſein Handeln beſtimmt, und durch dieſen eben iſt er in ſich abgeſchloſſen und ein Ganzes. Daher iſt auch die Charakterfeſtigkeit der Leidenſchaft ein bloßer Schein, wenn nicht ein ſehr energiſches Selbſtgefühl und Gemüth zu Grunde liegt.

Die im Charakter geſetzte Selbſtthätigkeit des Gemüths und der Vernunft kann nun überwiegend auf einer energiſchen Naturanlage beruhen (Naturell) oder durch freie Selbſtthätigkeit erworben ſein. Die letztern ſind die eigentlichen Charaktere und zwar die großen, wenn ſie beide Momente in ſich ſchließen. Entwikkeln ſich hingegen energiſche Naturelle ohne tiefere Gemüthsideen oder ohne beſonnene weltliche Thätigkeit, ſo entſtehen die dämoniſchen und leidenſchaftlichen Charaktere.

Was die höhern vernünftigen Charaktere betrifft, ſo können entweder das innere Vernunftleben des Gemüths oder die weltlichen Strebungen vorherrſchen, woraus ſich der Unterſchied der ſittlichen und der weltlichen Charaktere ergiebt. Auf dieſen Gegenſatz läßt ſich auch derjenige zurückführen, den Herbart (Lehrb. zur Pſychologie S. 198) aufſtellt: Charaktere mit vorherrſchenden Maximen und ſolche mit vorherrſchenden Plänen. Die ſittlichen Charaktere nämlich handeln mehr aus ihrer innern Gemüths- und

Vernunftwelt heraus; nur auf dieſem Wege wollen ſie ihre Zwecke erreichen, ſie bilden ſich daher Maximen in dieſem Sinne und geſtatten ſich nicht, zum guten Zweck ſchlechte Mittel anzuwenden, was ſtets verdächtig und auch für die Reinheit des Zwecks gefährlich iſt. Die weltlichen Charaktere dagegen nehmen es mit den Maximen nicht ſo genau, wo der gerade Weg nicht zum Ziele führt, da ſchlagen ſie den krummen ein; die Pläne, ihren Zweck zu erreichen, werfen die Maximen zu Boden, wenn ſie nicht ſich fügen wollen. Jene, meint Herbart, ſind reiner, dieſe energiſcher. Das letztere könnte man in Zweifel ſtellen, wenn man die Energie nicht nach weltlichem Erfolg beurtheilt. Kato, ein Charakter mit vorherrſchenden Maximen, iſt gewiß nicht minder energiſch, als der unternehmende Cäſar oder als der ſtets Pläne ſpinnende Pompejus. Beiderlei Charaktere geſtalten ſich ſehr verſchieden nach den einzelnen Sphären und nach dem Naturell. Der ſittliche Charakter kann überwiegend religiös oder praktiſch ſich ausbilden, der weltliche in den verſchiedenen Sphären des Beſitzes, der Herrſchaft, der Ehre u. ſ. w.

Entwickelt ſich der Charakter auf der Baſis der gewaltigen Naturanlagen, ohne ſich in beſtimmter Selbſtthätigkeit abzuſchließen, ſo tritt das »Dämoniſche« hervor, worüber unſer welterfahrener Göthe folgendermaßen urtheilt (Geſpräche mit Eckermann II. 175 ff.): »es manifeſtirt ſich nur in Widerſprüchen; — es war nicht »göttlich, denn es ſchien unvernünftig, nicht menſchlich, denn es »hatte keinen Verſtand, nicht teufliſch, denn es war oft wohlthä»tig, nicht engliſch, denn es ließ oft Schadenfreude merken. Es »glich dem Zufall, denn es bewies keine Folge; es ähnelte der »Vorſehung, denn es deutete auf Zuſammenhang. — Nur im Un»möglichen ſchien es ſich zu gefallen.« — — (S. 178) »Es ſind »nicht immer die vorzüglichſten Menſchen (bei denen dies Dämo»niſche hervortritt), weder an Geiſt noch an Talenten, ſelten durch »Herzensgüte ſich empfehlend: aber eine ungeheure Kraft geht von »ihnen aus und ſie üben eine unglaubliche Gewalt über alle Ge»ſchöpfe, ja ſogar über die Elemente und wer kann ſagen, wie »weit ſich eine ſolche Wirkung erſtreckt? Alle vermeinten ſittli»chen Kräfte vermögen nichts gegen ſie; vergebens, daß der hel»lere Theil der Menſchen ſie als Betrogene oder als Betrüger »verdächtig machen will, die Maſſe wird von ihnen angezogen »u. ſ. w. Solche dämoniſchen Charaktere finden wir am häufigſten wohl bei Künſtlern, oft auch bei Abentheurern mit aus-

gezeichneten Geiſtesgaben. Wenn nämlich bei ausgezeichnet begabten lebendigen Individuen das bewußte Selbſt weder in ſich ſelbſt vernünftig zurückgeht, noch auch in einer weltlichen Selbſtthätigkeit ſich abſchließt, ſo concentrirt ſich die Productivität und Lebendigkeit mehr in der particulären Perſönlichkeit, im Selbſtgefühl; es bildet ſich gewiſſermaßen eine künſtleriſche Perſönlichkeit aus, deren Handlungen, was Princip und Zweck betrifft, der Selbſtbeſtimmung und Reflexion faſt entrückt ſind. Die Energie dieſes in ſich concentrirten Selbſtgefühls hebt ſie aus der gewöhnlichen Sphäre heraus; in allen Handlungen tritt das individuelle Gepräge hervor, welches allerdings imponirt, ohne zu gewinnen, jedoch, wo es ſich mit Gemüthseigenſchaften verbindet, auch ſehr anziehen und bezaubern kann. Die geiſtige und natürliche Productivität iſt bei ihnen in Eins verſchmolzen. Daß bei den Künſtlern ſolche Charaktere am häufigſten hervortreten, iſt natürlich, da ſie am meiſten in eine beſtimmte Objectivität verſenkt, von jener innern Concentration der Vernunft in ſich ſelbſt und von der gewöhnlichen weltlichen Selbſtthätigkeit ſich entfernen. Göthe ſelbſt hatte etwas von dieſem Dämoniſchen; man leſe beſonders, was er im letzten Bande von Dichtung und Wahrheit von ſeinem Aufenthalt bei Jacobi erzählt. Die frühern Zeiten waren reicher an ſolchen Charakteren, als die heutige, reflectirende.

Der dämoniſche Charakter faßt vielleicht Leidenſchaftliches in ſich, aber er iſt nicht ſelbſt leidenſchaftlich, oder zum wenigſten wird er nicht von einer einzelnen Leidenſchaft beherrſcht. Am nächſten mit ihm verwandt ſind jene ſtarken herrſchſüchtigen Charaktere, wie der eines Napoleon. Man muß ſich nur nicht einbilden, daß ſolche Charaktere geboren werden, ſie bedürfen ganz eigener weltlicher Verhältniſſe und Ereigniſſe, um ſich zu entwickeln, damit ſich das Selbſtgefühl von Stufe zu Stufe befeſtige und erhebe. Von dieſen ſind wiederum die bösartig-leidenſchaftlichen Charaktere zu unterſcheiden, z. B. eines Cäſar Borgia. Auch dieſe ſind gewöhnlich von der Natur trefflich begabt, entwickeln viel Talent und haben ein energiſches Selbſtgefühl. Hierdurch erlangen ſie bald eine Superiorität über ihre Umgebung. Da ſie gewöhnlich verderbten Zeiten angehören, ſo lernen ſie bald die Menſchen von der ſchlechteſten Seite kennen und verachten, wodurch das Gemüth und die Liebe, die jeder Menſch urſprünglich in ſich trägt, verſchwindet und jener Rückſichtsloſigkeit und Verruchtheit, welche Alles dem partikulären Ich opfert, Platz macht. Wie ſie ſelbſt entarteten

Bildungsperioden angehören, ſo wirken ſie auch ſelbſt auf dieſelbe zurück, ziehen ihre Umgebungen in den Kreis ihrer Ruchloſigkeit hinein, denn lebten ſie unter Menſchen, die beſſer wären, oder ſich beſſer erhielten, ſo könnten ſie nicht ſo tief ſinken.

Die höchſte Höhe des Charakters zeigt ſich in der Originalität, die nicht mit Selbſtſtändigkeit deſſelben zu verwechſeln iſt: die letztere muß man von jedem Charakter fordern, und ſie kann ſich mit perſönlichem Anſchließen an andere Individuen ſehr gut vereinigen; der originelle Charakter aber hat ideelle Kraft genug, ſich aus ſich allein reich und kräftig zu entwickeln, und ſolcher Charaktere giebt es zu allen Zeiten nur wenige; das bewußte Streben nach derſelben iſt ein Zeichen, daß ſie nicht wahrhaft vorhanden iſt. Die Schwäche des Charakters zeigt ſich vornämlich darin, daß das Individuum durch universelle egoiſtiſche Intereſſen, Geld, Eitelkeit u. ſ. w. zu allem Möglichen ſich beſtimmen läßt, oder durch jede äußerliche Hemmung abgeſchreckt wird, weil eben kein ideelles Bildungsprincip vorhanden iſt; ſie kann mit großen Talenten, mit bedeutender Verſtandes-Entwicklung verbunden ſein.

2. Die Talente.

Obgleich das Talent im Allgemeinen durch die Richtung des Charakters beſtimmt wird, ſo iſt es doch zugleich beziehungsweiſe davon unabhängig. Man führt das Talent gewöhnlich auf die Anlage zurück. Es geht aus unſern frühern Betrachtungen über Individualität und Entwicklung hervor, daß man mit ſolchen Annahmen nicht vorſichtig genug ſein kann. Ein Raphael wird ſicherlich nicht geboren, ſondern durch freie Entwicklung. Alles, was man Anlage nennt, fällt ſchon in die Entwicklung; das Talent wird hauptſächlich erſt im Laufe der geiſtigen weltlichen Entwicklung geboren. Es kommen bei der Entwicklung des Talents ſo viele individuelle und weltliche Umſtände in Betracht, daß ſich dieſelbe ſelten hiſtoriſch verfolgen läßt. Am weſentlichſten iſt für das Talent die unabläſſige innere Richtung des Gemüths auf den Gegenſtand. Bekannt iſt die Antwort, die Newton Jemand gab, der ihn fragte, wie er zu ſeinen wichtigen Entdeckungen gekommen ſei: dadurch nämlich, daß er unabläſſig an die Sache gedacht habe. Nur wenn die Seele ſich ganz in eine Objectivität verſenkt, kann ſie dieſelbe ganz durchdringen, und etwas Neues in derſelben produziren. Daher hat jedes Talent etwas Künſtleriſches, und bei

dem eigentlichen künſtleriſchen Talent tritt jenes intenſive innere Bilden der Seele am deutlichſten hervor. Von manchen Künſtlern wiſſen wir, wie ſie von der erſten Jugend an mit ganzer Seele in ihrer innern Welt gelebt haben, z. B. von Mozart, aber wie könnte man empiriſch dies innere Gemüthsleben eines Künſtlers, wie es ſich an die weltlichen Umſtände anknüpft, verfolgen!

Auch das Talent erſcheint in ſehr verſchiedener quantitativer und qualitativer Ausbildung. Einiges Talent mag am Ende Jeder beſitzen, aber wenn es nur ein geringes iſt und in einem kleinen unbedeutenden Kreiſe, ſo fällt es nicht unter dieſen Begriff. Bricht es aber neue Bahnen durch Entdeckungen oder Erfindungen, ſo nennen wir es Genie. Ein gewöhnliches Talent kann durch Fleiß und Beharrlichkeit allein erworben werden, nicht aber das Genie. Die günſtige Naturanlage iſt für daſſelbe nur das erſte Element; dazu muß kommen ein energiſches Gemüth, was lebendig die Sache ergreift, und günſtige weltliche Bedingungen; es erfordert nicht ſelten mehrerlei Talente, alſo die regſte innere Selbſtthätigkeit.

Was die qualitative Verſchiedenheit der Talente betrifft, ſo ſondern ſich dieſelben nach den verſchiedenen Sphären, und zwar zunächſt der Reflexion überhaupt, der Praxis und der Kunſt. Das erſtere müſſen Alle mehr oder weniger ſich aneignen; die beiden letztern ſind mehr von einander geſondert.

Das Reflexions-Talent in Beziehung auf die Ausführung weltlicher Zwecke nennen wir Klugheit, welche auch unter ſchwierigen Umſtänden Mittel findet und Pläne erſinnt; Scharfſinn iſt das mehr im allgemeinen Denken hervortretende Talent, aus einzelnen gegebenen Daten ſchnell das Unbekannte zu finden; ſucht dagegen die denkende Vernunft das Ganze zu erfaſſen, auf den Grund der Dinge hinabzuſteigen, ſo muß ſie das Talent des Tiefſinns in ſich ausbilden. Hierher gehört auch der Gegenſatz zwiſchen penetrirenden und produzirenden Köpfen, wie ihn Stiedenroth (I. 219) bezeichnet: die erſtern nämlich ſolche, »deren »Selbſtdenken nicht genug geweckt iſt, welche mehr gewohnt ſind, »die Probleme von Andern zu empfangen — die aber, da ſie in»nerhalb der ihnen gegebenen Uebung der Vorſtellungen wohl ge»ſtalten können, das Fremde ohne Schwierigkeit aufnehmen. — »Die andern, deren Selbſtdenken früh genug geweckt iſt, und »welche die Hülfe nicht ſo bereit haben, oder ſie aus eignem Reiz »der Betrachtung verſchmähen, ſuchen die ihnen aufgeſtoßenen

»Probleme ſelbſt zu löſen, und betrachten das Fremde mehr als »Geſichtspunkt und Erleuchtung des Problems — die produzi»renden Köpfe.« Der penetrirende Kopf iſt der ſcharfſinnige, der übrigens auch ſelbſtſtändig Probleme ſtellt und löſet und vor dem andern das voraus hat, daß er das Einzelne ſchärfer auffaßt und ſich in dieſem mit größerer Klarheit und Leichtigkeit bewegt, während der Tiefſinnige oft das zunächſt Liegende überſieht, indem er das Ganze zuſammenfaſſen will.

Die praktiſchen Talente ſind weder ſcharf- noch tiefſinnig, aber klug in ihrer Sphäre; ſie richten ſich vorzugsweiſe auf das Gegenwärtige und Nächſte, und beſchränken ſich daher in dieſer That, aber ſie »belebt« zugleich; ſie erlangen dadurch vollkommene Sicherheit und Klarheit in ihrer Sphäre, was auch günſtig auf den Charakter zurückwirkt; ſie ſind jedoch ſo mannigfach, daß ſich nicht viel Allgemeines darüber ſagen läßt. Die theoretiſchen und praktiſchen Talente ergänzen einander, ſind aber ſelten in einem hervorſtechendem Maaße vereinigt.

Die Künſtler-Talente haben bei ihrer großen Verſchiedenheit das Gemeinſame, daß ſie eine energiſche Entwicklung des darſtellenden Denkens, Objectivität der Anſchauung erfordern. Das Talent des plaſtiſchen Künſtlers bedarf lebendiger Sinne, das des muſikaliſchen ein tiefes Gemüth, das des Dichters außerdem reiche, durchgebildete Welt- und Menſchenanſchauung.

B. Die weltliche Individualität des Geſchlechts und des Alters.

Obgleich Geſchlecht und Alter zunächſt dem natürlichen Selbſt angehören, ſo bedingen ſie doch ganz verſchiedene individuelle geiſtige Entwicklungen, zu denen der natürliche Zuſtand nur den Anfangspunkt, die elementariſche Baſis bildet. Die geſchlechtliche Differenz zeigt uns eine qualitative Verſchiedenheit der Charaktere nicht minder wie der Talente; die verſchiedenen Alter erſcheinen als verſchiedene Entwicklungsſtufen des weltlichen Individuums.

1. Die geſchlechtliche Individualität.

Die natürliche Individualität des Weibes und ſeine Stellung als Mutter haben nothwendig ein Zurücktreten der univerſellen Entwicklung des Denkens zur Folge. Es iſt daher nicht ſelten auch von Denkern behauptet worden, daß das Weib um eine Stufe niedriger in der menſchlichen Vernunft-Entwicklung ſtehe,

als der Mann, und in der That, wenn die geiſtige Entwicklung weſentlich nur im Denken ſich offenbart, ſo läßt ſich nichts dagegen einwenden. Indeß wenn auch der Mann als Herr anerkannt werden muß, und ſeine univerſellere Bildungsfähigkeit und Productivität außer Zweifel iſt, ſo dürfen wir doch dem Weibe einen weſentlichen Antheil auch an der geiſtig=menſchlichen Entwicklung nicht abſprechen. Das Weib liebt inniger, daurender, als der Mann; die Individualität des Weibes breitet ſich geiſtig nicht ſo weit aus, als die des Mannes, aber ſie iſt dafür mehr in ſich ſelbſt concentrirt. Da es ſich in einer begränzten engern Bildungsſphäre bewegt, ſo iſt es kein Wunder, daß es dieſelbe inniger durchdringt, als der im weiten Univerſellen oft ſich verirrende Mann: daher das Inſichgeſchloſſene, Entſchiedene, Klare im Thun des Weibes und ſeine Ueberlegenheit in ſeiner Sphäre, ſein Inſtinct für das Richtige, ſeine Unempfänglichkeit für Demonſtrationen und Schlüſſe. Es beobachtet gut, aber ſein Urtheil wird, ſobald es Perſonen betrifft, durch Gemüthstrieb und Neigung geleitet; es kann ſich nur aus ſich ſelbſt verſetzen, wenn es durch Mitleid oder andere Gefühle bewegt wird. In Beziehung auf Leidenſchaften iſt es am meiſten der Eitelkeit und dem Geiz ausgeſetzt; dieſe ſind beim Weibe verzeihlicher, als beim Manne, da ſein Selbſtgefühl in einer geringern Sphäre des Beſitzes ſich bewegt, und auch für ſeine perſönliche Befriedigung viel weniger Mittel hat. Wenn das Weib über ſeine eigentliche Sphäre, das Familienleben, hinausgeht, ſo verirrt es ſich leicht, und um ſo mehr, wenn es nicht in der Sphäre perſönlicher Wirkſamkeit bleibt. Zur eigentlichen Productivität im Wiſſen und in der Kunſt iſt es nicht fähig, da beide Objectivität erfordern; dagegen leiſtet es in der Mimik und im Geſange darſtellend mehr als der Mann. Es iſt vor Extremen und Extravaganzen durch die Innigkeit und Sicherheit ſeines Selbſtgefühls geſichert, aber wegen dieſer Begränzung des Selbſtgefühls faßt es auch weniger das Große, Erhabene, Außerordentliche auf, ja es iſt, wie Novalis **II. 240** bemerkt, demſelben abgeneigt: »ſie »mögen ſelbſt übertriebene Feinheiten, Delicateſſen, Wahrheiten, Tu»genden, Neigungen nicht leiden. Sie lieben Abwechſelung des »Gemeinen, Neuheit des Gewöhnlichen; keine neue Ideen, aber »neue Kleider, Einförmigkeit im Ganzen, oberflächliche Reize. Sie »lieben den Tanz vorzüglich wegen ſeiner Leichtigkeit, Eitelkeit und »Sinnlichkeit. Zu guter Witz iſt ihnen fatal, ſo wie alles Schöne, »Große und Edle; mittelmäßige und ſelbſt ſchlechte Lectüre, Ac-

»teurs, Stücke u. ſ. f. machen ihnen Freude.« Der Mann darf ſich daher nicht einbilden, durch ſeine beſondern Tugenden und Verdienſte dem Weibe zu gefallen; es urtheilt, wie Labrüyere bemerkt, über das Verdienſt nach dem Eindruck der äußern Perſönlichkeit; es läßt ſich vom Scheine beſtimmen. Wie kann man auch von ihm verlangen, daß ſein Blick weiter reichen ſoll, als ſeine ganze Bildung, die, was die univerſell-weltlichen Dinge betrifft, auf der Oberfläche ſtehen bleibt. Aus dieſem Grunde darf man es dem größern Theile des weiblichen Geſchlechts nicht zu ſehr vorwerfen, wenn ſelbſt ſein Selbſtgefühl durch den Schein beſtimmt wird, wie Labrüyere dies hervorhebt: **A un homme vain, indiscret, qui est grand parleur et mauvais plaisant; qui parle de soi-même avec confiance et des autres avec mépris; impetueux, altier, entreprenant; sans moeurs ni probité; de nul jugement et d'une imagination très libre: il ne lui manque plus pour être adoré de bien des femmes, que de beaux traits et la taille belle.**

Betrachten wir dagegen die Individualität des Weibes, wie wir müſſen, in ſeiner Sphäre, ſo erſcheint dieſelbe als Ergänzung der männlichen, und zwar einerſeits in Beziehung auf das geſellige menſchlich-weltliche Leben überhaupt, anderſeits in Beziehung auf die Erziehung, auf die Erhaltung des geiſtigen Daſeins in der werdenden Generation. Anmuth, Liebenswürdigkeit und Liebe ſind die weſentlichen Elemente, wodurch das Weib ſeine menſchliche Beſtimmung erfüllt, welche aber weſentlich zuſammengehören. Nur durch die Liebe verklärt ſich der Naturgeiſt der Schönheit zum Organ des Weltgeiſtes, zur Anmuth, in welcher das liebende Gemüth und die Schönheit aufs innigſte verſchmolzen erſcheinen; nur durch Anmuth und Liebe iſt das Weib liebenswürdig, und dadurch ergänzt es das nach Außen hin ſtrebende und leicht ſich verlierende Selbſt des Mannes. Es führt ihn von ſeinem Idealismus, von ſeinen Extravaganzen auf das Wirkliche zurück und erhebt ihn durch Liebe und Freude über den Realismus des ſchlechten Philiſterthums, über den Verdruß und die Mangelhaftigkeit des gewöhnlichen Lebens. Was der Mann in ſeinem univerſelleren Kreiſe ſich erſt ſtrebend erringen muß, Maaß und Selbſtbegränzung in ſeinem Handeln, das beſitzt das Weib in ſeiner Sphäre und kann daher auch von dieſer Seite das Thun des Mannes ergänzen. Und wie es endlich die Gattung natürlich erhält, ſo auch geiſtig durch die Liebe, indem es durch die Erziehung die

Liebe gewiſſermaßen geiſtig fortpflanzt. Man kann nicht behaupten, daß der Mann nicht ſo tiefer Gefühle fähig ſei, als das Weib, aber ſie können in ſeinem Leben und Wirken nicht ſo offenbar hervortreten, und er hat ſie durch das Weib zugleich.

2. Die Individualität der Altersſtufen.

Die Altersſtufen zeigen uns das weltliche Individuum in den verſchiedenen Stadien ſeiner Entwicklung. Mit dem Jünglingsalter beginnt erſt die eigentliche weltliche Entwicklung, während die frühere hierzu ſich elementariſch verhielt. Die Periode der werdenden Individualität iſt die lebendigſte. Die eigentlichen Gemüthstriebe in ihrer ganzen Neuheit, Friſche, Idealität bewegen und beglücken das Leben; es iſt das Alter der vorherrſchenden Liebenswürdigkeit im Sinne der geſchlechtlichen Liebe. Was aber mit manchen Andern ſelbſt Fichte irgendwo behauptet, daß der Menſch in der Jugend ſittlich der beſte ſei, das iſt falſch. Erſcheint auch die Jugend am lebendigſten von den Ideen des Guten bewegt, ſo iſt dieſe Beſeelung doch nicht eine ſo tiefe, wie beim Manne und Greiſe, die das Gute durch die That und die Wahrheit realiſiren. Die Begeiſterung für das Gute iſt am lebhafteſten, weil die Jugend die Realiſirung deſſelben ſo nahe und leicht träumt. Aber nur zu häufig zeigt ſich dieſelbe als ein phantaſtiſches Schwärmen, als ein bloßer Schaum, welcher ſogleich verfliegt, wenn er ins Mannesalter tritt, und die Ideen ins Leben treten ſollen, wo denn nicht ſelten der bisherige Schwärmer und Philiſterfeind ohne Weiteres ſogleich ſelbſt ein recht gemeiner Philiſter wird. Die Jugend iſt das Alter des gemüthlichen Strebens, der Ideale; die univerſelle weltliche Subſtanz eignet ſich der Jüngling erſt an. Indem die Gemüthstriebe in der Einigung mit der weltlichen Selbſtthätigkeit anfangen, einen eigenthümlichen weltlichen Mittelpunkt zu bilden, beginnt das Mannesalter; es iſt die Entwicklungsſtufe der That. Er hat in der Familie oder im ideellen Beruf ein höheres Selbſt gefunden, und die ganze Energie ſeines Denkens und Thuns wird jetzt durch ſeine Lebenszwecke in Anſpruch genommen. Die Individualität befindet ſich jetzt in ihrer höchſten weltlichen Energie. Die weltliche Individualität bewegt und bildet ſich jetzt in zwei Richtungen: in der individuellen Sphäre der Familie, der Liebe und in der univerſell-weltlichen des Berufs, der weltlichen That: die eigentlich menſchliche Individualität hat ſich in der Familie ergänzt, höher entwickelt, die univerſelle vollendet ſich in der

innigſten Einigung mit jener durch Selbſtthätigkeit. Mit dem Idealiſiren und Phantaſiren iſts vorbei; nur die vernünftigen Ideen behalten ihr Recht. Auch die in der Jugend häufige Entzweiung mit der Wirklichkeit offenbart ſich beim Manne höchſtens im politiſchen Leben. Die weltlichen Gegenſätze, die ſeine Strebungen hemmen, muß er überwinden; daher iſt vor allen Dingen Beſonnenheit und ein muthiges Selbſtgefühl nöthig. In beiden Sphären gewinnt alſo die weltliche Individualität immer neues Leben, neue Subſtanz durch Liebe und Selbſtthätigkeit, und ſo vollendet der Menſch ſeine Individualität bis zum Greiſenalter.

Im Greiſe iſt die weltliche Individualität am höchſten entwickelt, was die geiſtige Energie betrifft, denn er hat ſich alle Erkenntniß angeeignet, deren er fähig war, er hat ſich von den leidenſchaftlichen Gegenſätzen und Kämpfen losgemacht und wendet ſeine Seele dem Jenſeits entgegen, dem er jetzt näher ſteht. War das durchlaufene Leben ein ſittliches, vernunftgemäßes, ſo trägt es keineswegs das Freudenloſe, Trübe, Grämliche in ſich, was wir ſo häufig beklagen hören. Der Menſch iſt gar wohl im Stande »die ewige Jugend« ſich zu erhalten, welche Schleiermacher in den Monologen ſich gelobte und auch bis an ſein Ende bewahrte. Sowohl Religiöſität als Sittlichkeit treten jetzt in ihrer reinſten Geſtalt hervor und ſie können ſich auch jetzt noch bewähren und Thaten hervorbringen, wenn auch der Greis nicht ſelbſt mehr in die unruhigen Wogen des Lebens ſich ſtürzen kann.

Denn wie die Geſchlechter ſich ergänzen, ſo auch die Alter. Die Jugend lauſcht den weiſen Lehren des Alters, um die Ideen, die ſie lebendig in ſich trägt, auch geiſtig näher anzuſchauen. Das Mannesalter folgt in ſeinen Zweckbeſtimmungen und Kämpfen dem Rath und der Erfahrung des Greiſes, der daſſelbe erlebte, der die Folgen der Ereigniſſe vorausſieht und der Greis endlich erquickt ſich an der Begeiſterung der Jugend, an der energiſchen Thatkräftigkeit des Mannes und reproduzirt mit ihnen geiſtig die Jugend, die er nicht durch Thorheit und Leidenſchaft verdarb.

C. Die weltliche Individualität der Stände und Völker.

In den Differenzen des Geſchlechts und des Alters erſcheint die weltliche Individualität durch etwas individuell Gegebenes und immer von Neuem Geſetztes beſtimmt, oder vielmehr ſie beſtimmt ſich ſelbſt in dieſen ſubjectiven Bildungsmomenten; in und mit dieſen iſt ſie aber auch zugleich in die Volksgemeinſchaft geſetzt,

und hierdurch gewinnt ſie ihre nähere objective Subſtanz, die fortdaurend auch auf das Ganze zurückwirkt. Wir haben daher bei der Auffaſſung der weltlichen Individualität auch auf die des Standes und des Volks zu achten, welche im Verlauf der hiſtoriſchen Ereigniſſe, im Weſentlichen nach denſelben pſychologiſchen Geſezzen ſich bilden, wie die der Individuen.

1. Die Beſonderheit der Stände.

Wir unterſcheiden den Nähr=, Wehr= und Lehrſtand in den verſchiedenen Entwicklungen, ohne jedoch ins Detail einzugehen. Der Nährſtand umfaßt die Landleute, die Handwerker und Kaufleute, die ſich in ihrer ſubjectiven Bildung nicht minder, wie in der objectiven des Wiſſens ſehr von einander unterſcheiden. Der Landmann lebt in einem ziemlich beſchränkten Bildungskreiſe, aber in dieſem iſt er tüchtig. Sein Gemüth umfaßt außer dem lieben Gott, ſeinem Landesherrn und ſeiner Familie höchſtens noch die Geſchlechts=Verwandſchaft und einige Nachbarn, aber es iſt in dieſer Beſchränktheit feſt, innig, zuverläſſig. Was das Wiſſen betrifft, ſo begnügt er ſich mit dem geerbten der Tradition; er hat keine Zeit, Luſt und Gelegenheit, neue Theorien zu ſuchen oder unruhig am Beſtehenden zu rütteln; er giebt ſich daher auch leicht dem Aberglauben hin und iſt treuherzig, vertrauend, ſo lange er nicht zu ſehr betrogen worden iſt. Gegen den Städter und die höhern Stände iſt er wohl mißtrauiſch, läßt ſich aber durch Freundlichkeit und Herablaſſung leicht beſtechen. Seine Grobheit iſt mehr in den Manieren, wie in der Geſinnung. Eben ſo erſcheint auf den erſten Anblick ſein Verſtand plump und ſtarr, aber er iſt geſund, ſo weit er reicht und von ſeinen Vorurtheilen nicht berührt wird und daher auch für das Beſſere nicht unempfänglich.

Der Geſichtskreis des Handwerkers iſt ſchon bedeutend erweitert durch Umgang mit gebildetern Ständen, durch Reiſen u. ſ. w. Auch ſeine Arbeit treibt mehr zur Reflexion und läßt ſie mehr zu über der gewöhnlichen Beſchäftigung. Er erſcheint daher, mit dem Landmann verglichen, freier von Vorurtheilen, gewitzigter und witziger im Umgang, aber dabei hat er auch meiſtens die einfache Gemüthlichkeit verloren; man kann ihm nicht mehr aufs Wort glauben und die Leidenſchaften des Beſitzes und des perſönlichen Haſſes gewinnen mehr freies Feld. Vieles kommt dabei auf die Thätigkeit ſelbſt an: der Fleiſcher iſt roh, der Schuſter und Schneider klug u. ſ. w. Sehr richtig bemerkt Hegel

(Rechtsphiloſ. S. 266), daß im Stande des Gewerbs, der Alles ſeiner Thätigkeit zu verdanken habe, hauptſächlich in Städten, der Sinn für Ordnung und Freiheit aufgegangen ſei.

Der Kaufmann oder Handelsſtand bedarf ſchon mehr der univerſellen Bildung, verſchiedener Welterfahrung und Kenntniſſe, die ererbten Vorurtheile ſchwinden daher gänzlich; er muß ſchon mehr reflectiren und combiniren. Aber auch die Biederkeit des Gemüths geht in dieſem beweglichen, verſuchungsreichen Leben verloren; die Leidenſchaften des Beſitzes bemächtigen ſich der Seele; Habſucht oder Geldſtolz beim höhern Kaufmanne, Geiz und Kleinlichkeit beim Krämer. Die gute Seite dieſes Standes iſt Fleiß und Ordnungsliebe und ein recht verſtändig-praktiſcher Sinn.

Zum Wehrſtande rechnen wir auch den Adel, der gewöhnlich aus ihm hervorgeht und in ihm vorzugsweiſe ſich fixirt. Das geiſtige Element des Wehrmannes, in ſo fern er dem Volksleben und nicht als Söldling bloß einer verkäuflichen ſchlechten Maſſe angehört, iſt entweder überwiegend Ehre und Anhänglichkeit an das Oberhaupt oder Vaterlandsliebe. Wie die Individualität eines berühmten Feldherrn die Gemüther elektriſirt, zeigt uns die Geſchichte häufig genug. Im Uebrigen ſucht der Krieger den Augenblick zu ergreifen, zu genießen, was ſich ihm darbietet. Sein Naturell iſt gutartig, aber leichtſinnig, denn es kann ſich in den Zeiten und Zuſtänden der Bewegung nicht tief und innig entwickeln, dazu kommt nicht ſelten Rückſichtsloſigkeit gegen die übrigen Stände und ein Verachten der bürgerlichen Tugenden. Der Verſtand wird meiſtens nicht univerſell ausgebildet, iſt aber in ſeinem Kreiſe nothwendig raſch und praktiſch.

Der Adel, der urſprünglich an kriegeriſche Tapferkeit ſich knüpft, ſchließt ſich allmälig im Volksleben als erſter Stand ab und entwickelt ein auf Thaten gegründetes ſtolzes Selbſtgefühl, welches ſich auf die Nachkommen vererbt. Da derſelbe ſich dem Kriege ergab, perſönlich wirkte und weniger durch intellectuelle Bildung ſich emporzuarbeiten nöthig hatte, ſo entſteht leicht ein Mangel an univerſeller Bildung, wogegen die freie Geſelligkeit und feine Sitte ſtets bei ihm vorzugsweiſe heimiſch war. Jenes urſprünglich untadelhafte Selbſtgefühl, der Adelſtolz, wird in Zeiten und Familien, wo dieſe höhere Stellung aufhört, ein leerer Dünkel. Dabei ſteht der Mangel an univerſeller Bildung nicht ſelten der richtigen Anerkennung der andern Stände im Wege, woraus im Volksleben leicht Mißverhältniſſe ſich bilden; noch fühlbarer ward dieſer

Mangel und noch größer der Uebelſtand, wenn die Leitung der höchſten Staatsangelegenheiten ſolchen Großen von geringer univerſeller Bildung anheim fiel. Labrüyere, dem man Wahrheitsliebe und einen ſcharfen weltlichen Blick nicht abſprechen kann, charakteriſirt uns den Hof und die Großen aus ſeiner Zeit (Ludwig XIV.) mit ſehr ſchwarzen Farben: ſie ſeien unfähig, das Verdienſt anzuerkennen und wenn auch einmal etwas ihre müßige Seelen rühre, ſo ſei es doch bald wieder vergeſſen. Hören wir ihn ſelbſt. **A la cour, à la ville mêmes passions, mêmes foiblesses, mêmes petitesses, mêmes travers d'esprit, mêmes trouilleries — mêmes envies; — partout des humeurs, des colères, des partialités. — Quelque profonds que soient les grands de la cour et quelque art qu'ils aient pour paroître ce qu'ils ne sont pas et pour ne point paroitre ce qu'ils sont, ils ne peuvent cacher leur malignité, leur intestine pente à rire aux depens d'autrui etc. — Ces têtes si fortes et si habiles, ces femmes si polies et si spirituelles, tous méprisent le peuple et il sont peuple.**

Der Lehrſtand entwickelt ſich in ſehr verſchiedenen Weiſen. Wo er ſich vom Leben zu ſehr abſondert, da geräth er in ein leeres hochmüthiges Treiben. Im Uebrigen iſt das Gemüth des Gelehrten meiſt innig und unverdorben, ſein Verſtand oft ſcharf, aber einſeitig und abſtract. Er geräth daher in der Abſonderung auch leicht in eine ſchiefe Stellung zum Leben, erſtarrt in ſeinem Formalismus, d. h. wird pedantiſch und geſchmacklos, verliert die Freude am Leben u. ſ. w. Im Allgemeinen aber zeichnet ſich der Lehrſtand durch Humanität, durch Liebe für das Große, Schöne und Edle aus. —

Die Einſeitigkeiten der Stände verſchwinden, je mehr ein höheres Volksleben ſich zu entwickeln anfängt und demnach die verſchiedenen Stände einander berühren und ſich gegenſeitig ergänzen.

2. Die Individualität der Völker.

Auf die mehr natürliche Baſis derſelben haben wir oben bereits aufmerkſam gemacht. Die natürliche Individualität des Volks aber wird eben ſo wie die des Individuums durch ſeine eigene organiſirende That im Lauf der Geſchichte zu einer beſtimmten weltlichen Individualität fortgebildet, wobei indeß die ganze Naturbaſis immer ſehr zu berückſichtigen bleibt. Freilich läßt ſich dies Ganze dieſer individuellen Vernunftthätigkeit eines Volks, welches

wir mit Jahn Volksthum nennen können, noch weniger wie die des einzelnen Individuums, mit allgemeinen Begriffen bezeichnen; es kann nur im Ganzen angeſchaut werden und unſere Wiſſenſchaft kann nur im Allgemeinen hierauf hinweiſen, ſo wie ſie denn überhaupt der Philoſophie der Geſchichte nur allgemeine Geſichtspunkte gewährt. Die Zeiten, wo man, um den Charakter, z. B. der neuern Völker Europas, zu bezeichnen, ſie unter die vier Temperamente vertheilt, wie z. B. der ältere Carus und ähnlich Kant, welcher z. B. den Charakter der Deutſchen in ein mit Verſtand verbundenes Phlegma ſetzt, die Zeiten ſolcher oberflächlich-empiriſcher Anſchauung ſind, hoffen wir, für unſere Wiſſenſchaft ganz und gar vorüber.

Vergleichen wir die Hauptvölker der alten Welt mit denen der neuern Zeit, ſo zeigt ſich auf den erſten Blick, daß bei jenen der Charakter deutlicher, lebendiger, weit einſeitiger hervortritt: es ſind geringere Ganze, in denen Ein Stand, der Prieſter- oder Herrenſtand, als der herrſchende erſcheint, durch den die Individualität der Gemeinſchaft beſtimmt wird. So auch im Mittelalter bis zur neuern Zeit: dieſe aber hat angefangen, univerſellere Volks-Individualitäten zu bilden; der Nährſtand iſt aus ſeiner frühern politiſchen Nichtigkeit hervorgetreten, und die Gegenſätze der Stände ſtreben ſich auszugleichen; folglich kann auch die Individualität des Volks nicht mehr durch einen einzigen beſtimmt werden.

Was nun die alten Völker betrifft, ſo ſehen wir den Charakter der Griechen und Römer aufs Entſchiedenſte durch ihre weltliche Selbſtthätigkeit beſtimmt, während dies Element bei den zwei bedeutendſten orientaliſchen gegen das religiöſe zurücktritt. Die von Natur ſchon lebendigen Griechen wurden zum Theil durch die Natur des Landes getrieben, in kleinen Gemeinſchaften ſich zu organiſiren; durch dies Verhältniß unter ſich und zum Lande wurden ſie zu reger Selbſtthätigkeit genöthigt: der Prieſterſtand konnte bei ſolchen Umſtänden nicht herrſchend werden; der vorherrſchende Herrenſtand, Adel, aber konnte ſeine Kraft nicht, wie etwa der frühere deutſche, ganz in Kriegen zerſplittern; er wandte ſich daher auf geſellige Bildung. Da für die natürlichen Lebensbedürfniſſe durch die Beherrſchten und Sklaven geſorgt war, ſo gab man ſich um ſo freier dem lebendigen Natur- und Kunſtgefühl hin, welches in einem ſolchen Lande, unter ſolchen Menſchen nothwendig ſich bilden mußte. Aber auch die praktiſche

Selbſtthätigkeit konnte nicht erſchlaffen, einestheils wegen der Gegenſätze der Stämme unter ſich, dann traten ſpäter die auswärtigen Kriege hinzu. Die Beſiegung der Perſer erhöhte das Selbſtgefühl der Griechen unendlich; kein Wunder, daß die Städte, die ſie vorzugsweiſe vollbrachten, die Hegemonie erhielten. Dies Gleichgewicht der regſamen poetiſchen und praktiſchen Selbſtthätigkeit, verbunden mit der Einigung einer ſchönen univerſellen und individuellen Natur, beſtimmt im Allgemeinen den Charakter des griechiſchen Lebens.

Die Individualität der Römer wurde bekanntlich ganz durch ihre ſo glücklich und beſonnen ſich organiſirende politiſche Selbſtthätigkeit beſtimmt. Daher ihr ſittlicher Sinn, ihr Nationalſtolz, ihre objective Rechtsentwicklung, ihre Leidenſchaften des Beſitzes, ihre verhältnißmäßig geringe Kunſtbildung; ſie haben ſich weit mehr von der Natur losgeriſſen, als die Griechen.

Wenn alſo bei dieſen Nationen die rege Selbſtthätigkeit überwiegend die Individualität beſtimmt, ſo ſehen wir das Umgekehrte bei den Indiern und Juden. Bei der Abſonderung der Stände in Kaſten mußte die geſellige und politiſche Bildung in ſich zerriſſen und mangelhaft bleiben; es fehlte ein gemeinſchaftliches Selbſtgefühl, das Streben nach Vereinzelung im geſelligen Leben erzeugte Haß der Einzelnen unter ſich; daher Härte und Grauſamkeit neben der unverkennbaren Innigkeit des frühern indiſchen Volkscharakters. Er wendet ſich überwiegend dem Religiöſen zu; da es aber nicht von Sitte und Menſchlichkeit in höherem Grade beſeelt iſt, ſo ſinkt ſie bei den untern Ständen zur Naturreligion oder zu einem lebloſen Cärimoniel herab, bei den Prieſtern zu einem abſtract metaphyſiſchen Grübeln. Das Menſchliche trat alſo im indiſchen Volkscharakter nicht ſo beſtimmt aus der Einigung mit der Natur hervor, und dies um ſo weniger, da dieſelbe bei keinem andern Volke ſo innig und umfaſſend iſt. Daher nimmt die indiſche Weltanſchauung, ſowohl in der Mythologie, als in der Lehre von der Seelenwanderung, die Natur als dem Menſchen homogen in ſich auf; der Menſch und der Gott verwandeln ſich unaufhörlich in Naturweſen und ſtehen mit denſelben in innigſter Vereinigung. Das Entgegengeſetze tritt beim ſemitiſchen Stamme, bei den Arabern und Juden hervor, und daher ein ſtarres unbefriedigtes Zurückziehen in ſich ſelbſt. Zwar finden wir bei den Hebräern oder Juden weder dieſe innere Zerriſſenheit des Volkslebens, noch die abſtracte Richtung des Denkens. Aber zuerſt war

ihre weltliche Selbſtthätigkeit die einſeitige, beſchränkte des nomadiſchen Hirtenlebens. Es fehlte die feſte Heimath und die umfaſſende politiſche Organiſation eines Volkslebens; dabei ſcheint die frühere Sklaverei und öfter wiederkehrende Abhängigkeit die Entwicklung des nationalen Selbſt- und Ehrgefühls verhindert zu haben; ihr Stolz, das Volk Jehovas zu ſein, weiſet uns offenbar auf dieſen ſittlichen Mangel hin. Es bleibt daher ſelbſt in den Zeiten der höchſten Blüthe und bei der tiefern religiöſen Entwicklung ein unaufgelöſter Gegenſatz und eine Lücke im Leben, woher auch die dualiſtiſche Weltanſchauung; die Kunſtbildung bleibt ſehr mangelhaft, und der Lebensgenuß entartete, da er weder durch die Ideen des Sittlichen, noch des Schönen beſeelt wurde, bald in Ueppigkeit und innern Lebensüberdruß, wobei beſonders auch die Unempfänglichkeit für das plaſtiſche Naturleben und das Schöne in Anſchlag gebracht werden muß. — In wie fern dieſe verſchiedenen antiken Völker-Individualitäten ſich ſpäter ergänzten, können wir hier nicht ausführen; auch tritt dieſe Ergänzung erſt recht in der weltlichen Entwicklung des Chriſtenthums hervor.

In der Entwicklung der neuern Völker iſt das Chriſtenthum die Baſis der Entwicklung. Faſſen wir hier zunächſt jene allgemeinen Gegenſätze auf, ſo ſehen wir den Charakter der Engländer durch die weltliche Selbſtthätigkeit und zwar überwiegend die des Erwerbs beſtimmt; ſie ſind durch die Lage ihres Landes, durch ihre That weſentlich ein fleißiges Handelsvolk; ihre guten und ſchlechten Seiten laſſen ſich meiſt aus dieſem Geſichtspunkt erklären: das Geld und die politiſche Regſamkeit haben die ideellen Intereſſen bei ihnen zurückgedrängt; daher der Formalismus im religiöſen Leben und daneben die ſcharfe, Alles zerſplitternde Reflexion, die auch bei ihren Dichtern im guten und ſchlechten Sinne (Shakeſpeare und Byron) am höchſten ausgebildet erſcheint. Im franzöſiſchen Charakter herrſcht das geſellige Element und der Lebensgenuß und daneben die politiſche und kriegeriſche Richtung vor. Aus der Lage des Landes und aus ihrer Geſchichte erklärt ſich dieſelbe. Deutſchland iſt durch ſeine Lage, durch ſeine politiſche Entwicklung von allen am meiſten in ſich ſelbſt zurückgeführt worden: das religiös-ſittliche und wiſſenſchaftliche Streben iſt ein Grundzug ſeines Charakters. So lange jedoch das Volksleben nicht regſamer entwickelt war, trat hierin ein phlegmatiſches Erſtarren im Einzelnen, eine Sucht zur Abſtraction, ein Pedantismus ein, den ihm die andern Natio-

nen nicht mit Unrecht vorgeworfen haben; dagegen iſt des Deutſchen Wahrheitsliebe, Ehrlichkeit, Muth, Treue, Fleiß und Gründlichkeit von jeher anerkannt worden. Der germaniſche Volkscharakter ſteht hierin eben ſo ſehr dem romaniſchen gegenüber, welcher in Genußſucht und leidenſchaftlichem Partheiweſen ſich zu verzehren ſcheint, als dem ſlawiſchen, der erſt allmälig aus ſeiner Starrheit zu erwachen beginnt.

Die neuere Zeit jedoch und deren Völker ſind nicht zu verſtehen ohne die neue Entwicklungsſtufe des Chriſtenthums, der ſie angehören; jene antiken Völker-Individuen mußten zu Grunde gehen, weil das Menſchliche, jenes höhern Lichtes entbehrend, der Entzweiung und Entartung anheim fiel, die wir oben in ihrer Entſtehung anzudeuten verſucht haben.

Vierter Theil.

Das ſelſtbewußte Vernunftleben des Geiſtes.

Blicken wir auf die durchlaufene Entwicklung des Menſchen zurück. Aus dem Schooß der Natur geboren, ſahen wir ihn, die höchſte irdiſche in ſich vollkommene Schöpfung Gottes, von den elementariſchen Keimen der Empfindung und des Selbſtgefühls aus in immer weitern Kreiſen zuerſt die natürlichen Dinge ſich aneignen, ſein natürliches Selbſt erweitern, hierauf an ſeines Gleichen ſich anſchließen und über die Natur ſich erhebend, ein menſchliches Selbſtgefühl entwickeln, worin die erſten Spuren einer Offenbarung des Göttlichen aufdämmerten. Haben wir nun ſchon früher, auf den göttlichen Schöpfer blickend, den Menſchen als ſein Ebenbild zu bezeichnen gewagt, ſo ſehen wir im Naturmenſchen und Kinde die erſten Elemente deſſelben. Ungetrübt und ungetheilt in ihrem Selbſt genießen ſie froh des irdiſchen Daſeins Fülle, und vermag auch das kindliche Auge nur in einzelnen endlichen Abbildern die Gottheit zu ſchauen, ſo befriedigen dieſe doch ganz den noch im Einzelnen verſunkenen Geiſt, der im Gefühl ſchon eine kleine Welt in ſich trägt. Aber der individuelle Geiſt, verſenkt in dieſe Unendlichkeit des natürlichen und menſchlichen Daſeins, die wir als göttliche Offenbarung bezeichneten (S. 29) kann nicht auf einem beſtimmten Punkte ſtehen bleiben: vorwärts oder rückwärts muß er ſchreiten, entweder der immer mehr aufgehenden Sonne höherer Offenbarungen entgegen oder zurück in die Nacht des Naturlebens, aus welchem die Gottheit ihn erhob. Wendet er ſich dem Lichte zu, ſo genügt die Natur, das Genußleben allein nicht mehr ſeinem höhern Selbſtgefühle. Jene Göttin, die einſt, wie die ſchöne Sage meldet, dem helleniſchen Götterſohne den Olymp erringen half, die Tugend, erſcheint ihm jetzt: durch

Thätigkeit und That will er die Menſchen erfreuen, beſſern, beglücken. Aber auch der, den die Luſt mit zauberiſchen Banden umſtrickte, auch er wird aus dem Paradieſe der Unſchuld, des goldenen Zeitalters getrieben; ein göttlicher Engel (das Gewiſſen) iſt ihm erſchienen, der ihm die Augen öffnete über ſein willkürliches ſelbſtiſches Thun, ein Thun, zu welchem keineswegs irgend eine Nothwendigkeit der Entzweiung ihn treibt.

Wir haben den Menſchen auch in dem Entwicklungsgange ſeiner weltlichen Thätigkeit begleitet. Immer gewaltiger unterwarf er ſich die Natur, nachdem er die menſchliche Exiſtenz im Staate geſichert hatte, und auf dieſer feſten Baſis entwickelten ſich ſeine weitern freien Schöpfungen. In der geiſtigen höhern Gemeinſchaft des Menſchen mit dem Menſchen gewann das menſchliche Selbſtgefühl eine immer mehr umfaſſende und innerliche Subſtanz und wurde hierdurch zum Gemüth, das wir in ſeinen verſchiedenen, ſich ergänzenden Offenbarungen die wahrhaft menſchliche Exiſtenz bilden ſahen. Aus dieſer Harmonie ſahen wir nach Außen mit ſicherm Schritte den klaren Verſtand hervortreten, zuerſt im elementariſchen Gebiete den Weg der Nothwendigkeit erſpähend für das Denken und alle Anordnung der weltlichen Verhältniſſe, hierauf aber in ſich ſelbſt zur Freiheit, zur Vernunft zurückgewendet, als Vernunft Daſein und Beſtand gewinnen. Aus dem Gemüth entſpringend, vom Verſtand begränzt, ſahen wir die bewußte Selbſtbeſtimmung, das Ich will, ſich immer unerſchütterlicher erheben.

Betrachteten wir dieſe menſchlichen Offenbarungen in ihrem Inhalt, ſo fanden wir beſtätigt, was ſich uns in der elementariſchen Betrachtung des erſten Theils als nothwendig zeigte, daß der einzelne Geiſt nur in realer Gemeinſchaft mit dem Ganzen der göttlichen Offenbarung, und zwar vermittelſt deſſen, was er durch poſitive freie That fortwährend ſich aneignet, Alles in ſich trägt und entwickelt. Mit der Natur ſahen wir dieſe reale Gemeinſchaft vermittelſt der Sinne elementariſch realiſirt und erſt allmälig durch Bewegung, Organiſirung des Einzëlnen ſubſtantiell werden; die innige Gemeinſchaft des Menſchen mit dem Menſchen in der Liebe konnten wir nur zugleich als eine ideelle und ſubſtantielle denken: Alſo durch freie That, in der Einigung mit den Natur- und den menſchlichen und Welt-Geiſtern bildet die menſchliche Perſönlichkeit ihre Subſtanz und ſich, denn die Perſönlichkeit wird dadurch keine Mehrheit, verliert nicht ihre ungetheilte Geiſtigkeit, indem ſie dieſe

Mannigfaltigkeit in ſich faßt und ſetzt und eben ſo wenig liegt ein Widerſpruch darin, daß die geiſtige Subſtanz oder Gegenſtändlichkeit des individuellen Geiſtes zugleich dieſem Individuum und zugleich dieſen objectiven Natur- und Weltgeiſtern angehört, denn der Perſönlichkeit gehört ſie auf ungetheilte Weiſe an, jenen auf getheilte Weiſe, und das geiſtige Ungetheilte iſt nur ein ſolches, indem es das Getheilte in ſich faßt, geiſtig organiſirt.

So hat denn der Menſch in der endlichen Gemeinſchaft der Geiſter ſich erkannt, aber in dieſer endlichen Subſtanz doch immer nur als einen endlichen, weltlich beſtimmten, und deshalb vermag er auch die Gottheit nur in natürlich-menſchlicher Geſtalt anzuſchauen. Wohl hat ſeine Luſt zu menſchlicher Freude ſich verklärt, aber nur im Getheilten ſucht und findet er die höhere Beſeelung und dieſe zeigt ſich, ſowie er auf dem Gipfel dieſer Bildung angekommen iſt, als unzureichend. Sieht er in den Geſchicken des weltlichen Lebens ſein Thun vereitelt, ſo fühlt er ſich vernichtet; das göttliche Licht verdunkelt ſich ſeinem verzweifelnden Blicke. Wenige Heroen ſind es, die mit ungebeugtem Muthe den göttlichen Olymp erringen; die Meiſten erſchlaffen und wenden ſich zu jener wollüſtigen Göttin zurück, der ſie entfliehen wollten. Vergebens erſchallen die Reden der Propheten, vergebens ruft ihnen der delphiſche Gott das: Erkenne dich ſelbſt entgegen; nur in dunkeln Orakeln tönt ihnen die göttliche Stimme; der Verſtand wendet ſich, ermüdet von ſeinen Irrungen im Gebiete der Vernunft, bloß noch dem Vereinzelten, Elementariſchen zu, und der freie Wille begiebt ſich in die Knechtſchaft der Lüſte und aller jener egoiſtiſchen und perſönlichen Leidenſchaften. So entſchwindet denn zuletzt alles Hohe und Heilige dem immer tiefer in Entzweiung verſinkenden Menſchen. Durch ſich ſelbſt geht der weltliche Menſch zu Grunde, weil er noch nicht ſich ſelbſt gefunden hat, weil der Schwerpunkt des geiſtigen Daſeins ſich ihm entrückt.

Soll der menſchliche Geiſt aus dieſer Verderbniß zu ſich und ſeinem Urbilde zurückkehren, ſo muß ſein höheres Selbſt, das er in ſich trägt, ohne es zu erkennen, ihm offenbar werden, und dies kann nur geſchehen zugleich in und über der Sphäre der endlichen göttlichen Offenbarung, in welcher er bis jetzt ſich bewegt hat (S. 29). Nur im Ungetheilten, in der Selbſtoffenbarung Gottes kann der einzelne Geiſt ſein unverrückbares, wahrhaft menſchliches Selbſtbewußtſein erlangen, und ſeiner immer beſtimmter im Ganzen bewußt werden. Dieſe höchſte Vernunftentwicklung, die auf Erden

möglich iſt, von der individuellen Seite und im Allgemeinen betrachtet, bildet den Gegenſtand dieſer Unterſuchung.

Vor Allem werden wir alſo zuerſt die Grundbedingungen dieſer höhern Entwicklung in ihrer beſtimmten geiſtigen Gegenſtändlichkeit, entkleidet von allem weltlich-irdiſchen Schmuck, aber auch unverſtümmelt von Zweifeln und Negationen, ins Auge faſſen. Hierauf werden wir, zugleich auf die bisherige elementariſche und ſubſtantielle Entwicklung zurückblickend, zu zeigen ſuchen, wie in den Vernunftthätigkeiten »Alles ſich zum Ganzen webt, Eins »in dem andern wirkt und lebt!« Dieſe höhere Bildung iſt keine weltliche, in ſo fern ſie ihr Princip im Ueberweltlichen hat, aber ſie iſt eine in die Welt tretende, und iſt daher auch wiederum den weltlichen Entartungen unterworfen, welche jedoch hier nicht bis zur Verdunkelung des himmliſchen Lichtes fortgehen können, aber »der Menſch irrt, ſo lange er ſtrebt.« Wir haben alſo drittens die Quelle der Entartung der modernen Bildung von der individuellen Seite zu betrachten. Hieran wird ſich ein kurzer Rückblick ſchließen auf die Bildungsſubſtanz, welche die Menſchheit ſich errungen hat und auf die Grundbedingungen überhaupt, an welche die Rückkehr zum Guten und der Fortſchritt zum Beſſern geknüpft iſt.

Erſter Abſchnitt.

Die Grundbedingungen der höhern Vernunftentwicklung.

Die höhere Offenbarung des göttlich-menſchlichen Urbildes geſchah durch Jeſum Chriſtum, die Aufnahme dieſer Offenbarung im chriſtlichen Glauben hat die Vernunftthätigkeit nicht minder, wie die ganze Welt umgeſtaltet, d. h. höher entwickelt. Wie war dies möglich? Die Wiſſenſchaft der Seele darf vor dieſer Frage nicht entfliehen. Nur ſcheint es zunächſt, als könne ſie ſich begnügen, die Phänomene dieſer neuen Entwicklung darzuſtellen. Allein bis jetzt haben wir zugleich die Phänomene zu begreifen geſucht; wollten wir hiermit jetzt aufhören und die Objectivität dieſer höhern Entwicklung unbegriffen zurücklaſſen, ſo bliebe uns die Geiſtesentwicklung der Gegenwart unverſtändlich; es bliebe ganz ungewiß, ob das Chriſtenthum Princip der höhern ſelbſtbewußten Vernunftentwicklung bleiben könne und dürfe, wie dies von vielen

Seiten neuerdings geläugnet worden iſt. Wir wenden alſo zuerſt unſern Blick auf die Gegenſtändlichkeit der göttlichen Selbſtoffenbarung in Chriſto, alſo die Grundbedingung von der objectiven Seite; als ſubjective Grundbedingung betrachten wir dieſelbe zweitens im chriſtlichen Glauben. Als eine dritte Grundbedingung zeigt ſich die Freiheit, die wir ſchon früher als Grundbedingung aller geiſtigen Entwicklung überhaupt vorausſetzen mußten und bis jetzt bewährt fanden. Durch die abſolute Hingebung des Individuums an Gott ſcheint ſie aufgehoben zu ſein; wir werden dagegen zu zeigen ſuchen, wie dieſer Schein eine Täuſchung der verendlichenden Reflexion iſt und die Freiheit des Menſchen eben in der allmächtigen Liebe wurzelt.

A. Die göttliche Selbſtoffenbarung in Chriſto.

Von den heidniſchen Göttern zeigte ſich, daß ſie keine Wahrheit hatten, als in der Menſchheit ſelbſt, ſo weit ſie damals entwickelt war. Welche Sicherheit haben wir, daß die von Chriſtus offenbarte Gottheit nicht auf ähnliche Weiſe ein geiſtiges Erzeugniß des Menſchen ſelbſt, ſeines Gemüths und ſeiner Phantaſie ſei, wie man neuerdings behauptet hat?

Dieſe göttliche Offenbarung enthält weſentlich zweierlei: 1) die Exiſtenz des perſönlichen Gottes, des allſchöpferiſchen Vaters alles Endlichen; 2) das reine vollkommene Urbild des Menſchen in Chriſto und deſſen reale Gemeinſchaft mit Gott im Geiſte und in der Wahrheit. Wir haben zunächſt darzuthun, daß beide Begriffe, ohne einſeitige Reflexion aufgefaßt, für das weltliche Bewußſein und Denken nichts Widerſprechendes enthalten. Drittens iſt genauer zu zeigen, wie die geiſtige Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott, die hiernach das Weſen des Chriſtenthums ausmacht, ſich ohne Einſeitigkeit im weltlichen Bewußtſein realiſirt.

1. Der Begriff der Perſönlichkeit.

Der neueſte Kritiker auf dem philoſophiſch-dogmatiſchen Gebiete, Strauß, hat die Auffaſſungen dieſes Begriffs von Seiten der neuern Philoſophie und die Einwürfe dagegen nach Fichte u. A. kurz zuſammengefaßt, worauf wir der Kürze wegen uns beziehen (die chriſtl. Glaubensl. in geſchichtl. Entw. 1. Band S. 504 ff.): »Als Perſonen fühlen und wiſſen wir uns nur im Unterſchiede von andern gleichartigen Perſonen außer uns, von denen wir uns unterſcheiden, mithin als endliche.« Daher der fol-

gende Schluß: »Perſönlichkeit iſt ſich zuſammenfaſſende Selbſtheit »gegen Anderes, welches ſie damit von ſich abtrennt; Abſolutheit »dagegen iſt das Umfaſſende, Unbeſchränkte, das nichts als eben »nur jene im Begriff der Perſönlichkeit liegende Ausſchließlichkeit »von ſich ausſchließt: abſolute Perſönlichkeit, mithin ein non ens »bei welchem ſich nichts denken läßt.« Wir beſtreiten die Gültigkeit des major, des minor, mithin des ganzen Schluſſes.

Was zuerſt die bezeichnete Definition der Perſönlichkeit betrifft, ſo ſteht dieſelbe uns nicht Rede auf die Frage: Was iſt Perſönlichkeit; ſie ſagt uns vielmehr: die Perſönlichkeit thut das; ſie geht alſo nicht ein auf das Weſen der Perſönlichkeit, ſondern beſtimmt dieſelbe durch Anderes. Ferner ruht dieſe Definition, wie Strauß ſelbſt bemerkt, auf dem Spinoziſchen Satze: omnis determinatio est negatio, deſſen Ungültigkeit für die ideelle Sphäre wir oben bereits andeuteten (S. 418). Iſt nun aber, wie doch allgemein zugegeben wird, die Perſönlichkeit weſentlich Idee, Geiſt, d. h. ungetheilt ſich beſtimmendes Weſen, ſo läßt ſich nicht einſehen, wie in dieſes weſentliche Sein eine Negation hineinfallen könne, denn wenn wir, wie Strauß weiterhin ausführt, »uns nur haben im Unterſchied von andern Perſonen, welche uns »unabhängig gegenüberſtehen;« ſo fällt dies vom Sein unzertrennliche Haben in das endliche Setzen, in das endliche Bewußtſein der Perſönlichkeit, nicht aber in das Sein oder untheilbare geiſtige Sichſetzen derſelben. Wir haben bereits im erſten Theile gezeigt (S. 73, 75 ff.), wie dies ungetheilte Sein in untheilbaren geiſtigen Offenbarungen ſich reflectirt, und wie das Selbſtweſen auf jeder Stufe ein in ſich vollendetes iſt, jedoch allerdings zugleich ein im Ganzen und in Gott unvollendetes. Unſere Wiſſenſchaft hat nun weiterhin gezeigt, wie es der menſchlichen Perſönlichkeit weſentlich iſt, ſich mit andern zuſammen zu ſchließen und ſich dadurch auch im Ganzen und in Gott zu vollenden. Es gehört alſo zum Weſen der menſchlichen Perſönlichkeit, in und mit endlichen (irdiſchen und weltlichen) Beſtimmungen ſich zu ſetzen. Daß aber die uns gegenüber ſtehenden, ihrem Sein nach von uns unabhängigen Perſönlichkeiten, unſerer Perſönlichkeit erſt zum Bewußſein verhelfen ſollten, wie Strauß (S. 506) die Sache darſtellt, wäre doch wunderlich, und widerſtrebt allen Geſetzen der Geiſtesentwicklung, nach welchen das Andere in jedem zeitlichen Moment des Bewußtſeins doch nur ein einzelnes Element bildet, welches der Geiſt aus ſich in der Einigung mit andern beſtimmt. Das aber geben wir zu,

daß es der menſchlichen Perſönlichkeit weſentlich iſt, ſich im endlichen Bewußtſein ſowohl von andern Perſönlichkeiten als von den einzelnen natürlichen und weltlichen Beſtimmungen, die ſie in und an ſich trägt, zu unterſcheiden. Sehen wir nun aber auf den obigen, der Perſönlichkeit feindlichen Schluß zurück, ſo iſt dort nicht vom Bewußtſein der P., vom »Haben« derſelben die Rede, ſondern von der Selbſtheit ſelbſt. Dieſe ſoll »gegen Anderes ſich zu»ſammenfaſſen.« Aber hier tritt man aus der Anſchauung der Perſönlichkeit heraus: was die Perſönlichkeit im endlichen Bewußtſein zuſammenfaßt, iſt nicht ſie ſelbſt, denn ſie iſt ein von Gott zuſammengefaßtes, ſchöpferiſches Weſen, ſie faßt Anderes in und mit ſich zuſammen. Wenn daher auch Schelling (Abhandlung über die Freiheit S. 481) die wahre Kraft der Perſönlichkeit als »zuſammenfaſſende, verneinende, auf das Weſen ſelbſt zurückge»hende Kraft« bezeichnet, ſo ſcheint uns hierdurch das Sein oder Weſen der Perſönlichkeit nicht ausgedrückt zu ſein. Sobald man von Kräften, Prozeſſen der Perſönlichkeit redet, hat man bereits eine endliche Beſtimmung derſelben begriffen, die allerdings ihrer irdiſchen Exiſtenz weſentlich ſein mag, aber ſie ſelbſt kann nur als ungetheilter ſchöpferiſcher Geiſt gedacht werden; alles Einzelne, Endliche erſcheint hieran nur als »Dampf, Rauch, umnebelnd »Himmelsgluth.«

Fällt demnach die in der Perſönlichkeit geſetzte Ausſchließlichkeit nicht in ſie ſelbſt, ſondern in ihr Bewußtſein, ſo kann dieſer Begriff auch auf die göttliche Perſönlichkeit angewendet werden. Daß Gott die endlichen Perſönlichkeiten und das Endliche überhaupt aus ſich, d. h. aus ſeiner Perſönlichkeit, ausſchließt, müſſen wir nothwendig denken. Freilich ſucht uns die abſolute Philoſophie überall zu demonſtriren, dasjenige Unendliche, welches noch etwas außer ſich habe, dem noch ein Endliches gegenüber ſtehe, ſei ſelbſt endlich. Sehr wahr! wenn man dies Verhältniß auf endliche Weiſe reflectirt und den Begriff der abſolut ſchöpferiſchen Perſönlichkeit nicht feſt hält. Indem die letztere die endlichen Ideen und Perſönlichkeiten als freie aus ſich ſetzt, exiſtiren dieſelben als etwas Wirkliches außer Gottes Perſönlichkeit, aber darum nicht außer ſeiner ſchöpferiſch offenbarenden Thätigkeit; Gott ſteht nicht der menſchlichen Perſönlichkeit als endliche der endlichen gegenüber, denn die letztere iſt in der Allheit des Geſchaffenen durch ihn geſetzt, und die Freiheit dieſer endlichen Perſönlichkeit beſchränkt nicht ſeine Allmacht, wie ſich unten zeigen wird. Gott

würde durch das Andere außer ihm nur dann ein Endliches, wenn er es nicht von Ewigkeit her ſchüfe und erhielte, was doch in der Idee des abſoluten Geiſtes geſetzt iſt. Sollte das Endliche Gott beſchränken, ſo müßte Gott ein irgendwie theilbares Weſen ſein. Daß Gott nicht zu denken iſt als Allheit des Endlichen, ſondern als ſchaffend dieſelbe über den endlichen Beſtimmungen, haben Auguſtin, Leibnitz, Schleiermacher und alle ſchärfſten Denker anerkannt. Folglich ſchließt der Begriff der Perſönlichkeit nichts Anderes aus, als auch der Begriff des Abſoluten: beide Begriffe ſind nicht von einander zu trennen, und die Widerſprüche entſtehen eben nur dadurch, daß man ſie trennt. Hegel trennt beides nicht, in ſo fern er annimmt, das Abſolute komme in dem durch es ſelbſt geſetzten Menſchen zu Selbſtbewußtſein und Perſönlichkeit (Strauß S. 521), aber auf dieſe Weiſe iſt die Perſönlichkeit nicht als der abſolute allſchöpferiſche Geiſt gedacht. Und wollen wir mit der Hegelſchen Schule Gott als das ins Unendliche ſich ſelbſt perſonificirende, als »Allperſönlichkeit« (S. 522, 524) denken, ſo haben wir einerſeits einen undenkbaren progressus in infinitum vor uns, anderſeits iſt nicht denkbar, wie ein Weſen ins Unendliche hin ſich perſonificiren könne, ohne abſolute Perſönlichkeit zu ſein, d. h. nicht zu ſein als Endliches, ſondern als allſchöpferiſche Liebe, worin die Gegenſätze der Ruhe und Bewegung, ſo wie alle andern Gegenſätze nicht ſind, ſondern in die Endlichkeit geſetzt werden. Was aber den Begriff der menſchlichen Perſönlichkeit betrifft, ſo kommt derſelbe näher in Betracht bei Erwägung des Folgenden.

2. Der Gottmenſch und die Entſtehung des Chriſtenthums.

Dieſelbe Reflexion, welche die Perſönlichkeit nur als beſchränkte auffaßt, iſt auch unvermögend, dieſelbe als vollkommene zu denken im Gottmenſchen. Erwägen wir den Hauptgrund, worauf ſich dieſe Behauptung zu ſtützen ſucht, wobei wir, was das Weitere und Einzelne betrifft, auf unſere Abhandlung in Fichte's Zeitſchrift (1839) verweiſen. Strauß behauptet (chriſtl. Glaubenl. S. 264), »daß der Unterſchied eines Weſens, das noch etwas Anderes wäre, als die Geſammtheit ſeiner Erſcheinungen, als ein »unlogiſcher nachgewieſen worden, und demnach das Vorrecht, ein »non plus ultra für alle Zeiten zu ſein, jeder geſchichtlichen Perſönlichkeit ohne Unterſchied abgeſprochen werden muß.« Wie dieſer Nachweis ganz auf den bekannten Vorausſetzungen der Hegelſchen Logik beruht, denen Strauß ſelbſt anderwärts keine Beweis-

kraſt für das wirkliche Geſchehen einräumt, iſt bereits von uns a. a. O. gezeigt worden. Daß nun aber das perſönliche Weſen noch etwas Anderes ſei, als die Geſammtheit ſeiner Handlungen im Endlichen, wird Jedem um ſo klarer ſein, je beſtimmter er den Begriff der Perſönlichkeit auffaßt. Die Perſönlichkeit iſt das freie göttliche Sein, welches in ſeinen endlichen Handlungen allerdings ſich offenbart, reflectirt, allein die Handlung tritt als Getheiltes in die Erſcheinung. Daß Gott nichts anders ſei, als die Geſammtheit ſeiner Erſcheinungen im Endlichen, wird ſelbſt die Hegelſche Philoſophie feſtzuhalten Bedenken tragen, wenn ſie Gott als das Sichperſonificirende beſtimmt und den Pantheismus von ſich abzuweiſen ſucht. Das Endliche, in welchem das Ungetheilte erſcheint, vermag nicht die göttliche Natur des Ungetheilten aufzunehmen; nur reflectirt, gebrochen erſcheint der Strahl des göttlichen Lichts der Perſönlichkeit in den Handlungen. Und ſelbſt, wenn nun auch in der Allheit der Erſcheinungen das Abbild des Ungetheilten geſetzt wäre, ſo exiſtirt doch dieſes Abbild nicht für unſer Erkennen, weil die Erſcheinung in das Gebiet des unendlichen Außereinander fällt, welches ja ganz unter dem Horizont des Erkennens der abſoluten Philoſophie liegt. Daher iſt auch die Analogie unberechtigt, welche Strauß anwendet, um die Herrſchaft des Wiſſens über den Inhalt des chriſtlichen Glaubens anſchaulich zu machen (S. 352): »Weil die Frucht jetzt vor uns liegt, gelöſt, wie reife Früchte »pflegen, von dem Zweige und Stamme, der ſie trug, ſoll ſie nicht »auf einem Baume gewachſen, ſondern unmittelbar vom Himmel »gefallen ſein. Kindiſche Vorſtellung!« Dieſe Analogie iſt falſch, weil die That der Perſönlichkeit und am meiſten die der vorausgeſetzten vollkommenen Perſönlichkeit ſich nie von dieſer ſelbſt ſo ablöſet, daß man ſie in dieſer Ablöſung begreifen oder »den Stiel »nachweiſen könnte, wodurch ſie mit dem mütterlichen Aſte (der »göttlichen Perſönlichkeit nämlich) zuſammenhing.« Wie Strauß aber in der That nur die einzelne Frucht in gewaltſamer Ablöſung zu begreifen ſucht, eine Wolke ſtatt der Juno ergreift, wird ſich weiterhin zeigen.

Können wir alſo die Perſönlichkeit nur in Gott, nicht im Endlichen erkennen, ſo fragt ſich, wie iſt eine vollkommene menſchliche Perſönlichkeit denkbar, da wir dieſelbe bis jetzt als ein in ſich vollkommenes Weſen, aber unvollkommen im Ganzen und in Gott erkannt haben, denn wir ſahen dieſelbe vom natürlichen Selbſt zum perſönlichen und von dieſem wieder zu dem univerſell-menſch-

lichen Selbſt ſich entwickeln: ſie ſtellte das Ebenbild Gottes nur auf unvollkommene getheilte Weiſe dar, weil ſie eben nur in die getheilte endliche göttliche Offenbarung hineingeſetzt war (vgl. S. 34) und ſich nur in dieſer geſetzt und ergriffen hatte. Iſt nun in der Perſönlichkeit das Sein (oder Selbſt) und das ungetheilte Sich geiſtig ſetzen Eins, ſo konnte die in ſich ſchon vollkommen geſchaffene Perſönlichkeit im Ganzen nur vollkommen werden durch das Sich geiſtig ſetzen in und aus der göttlichen Perſönlichkeit, alſo durch die geiſtige Einigung mit Gott oder durch die perſönliche Selbſtoffenbarung Gottes im Menſchen, alſo durch eine ideelle That oder Offenbarung, welche, von Gott aus gedacht, als eine neue Schöpfung im Menſchen oder des neuen Menſchen erſcheint, von menſchlicher Seite gedacht, als ein freies Sich ſetzen in Gott. Die Möglichkeit einer ſolchen Offenbarung können wir nur dann läugnen, wenn wir zugleich die Perſönlichkeit Gottes und die Freiheit des Menſchen negiren. Da die menſchliche Perſönlichkeit ein in ſich vollkommnes Weſen iſt, ſo kann ſie ſich auch in dieſer Vollkommenheit entwickeln: wäre das Böſe eine nothwendige Handlung des Menſchen, ſo könnte ſie derſelbe ſich nicht als Sünde zurechnen. Der Begriff des freien, durch die Einigung mit dem göttlichen Vater ſich vollendenden Gottmenſchen hat folglich nichts Widerſprechendes in ſich. Wir denken dieſe übernatürliche Offenbarung keineswegs als »vom Himmel gefallen,« d. h. weder als ſchlechthin unmittelbar, noch als mittelbar: ſie iſt eine ſich durch ſich ſelbſt und das Beſtehende vermittelnde Offenbarung, wie jede freie That, aber von den gewöhnlichen freien Handlungen der Menſchen dadurch unterſchieden, daß ſie ſich in und durch Gott ſelbſt vermittelt.

Es iſt deshalb durchaus unſtatthaft, die Entſtehung des Chriſtenthums an anderweitige endliche Vermittelungen zu knüpfen, wie dies in der neueſten Zeit von Feuerbach und Strauß geſchehen iſt: es widerſpricht dem weſentlichen Geſetz der Geiſtesentwicklung, wenn man außer dieſer ideellen Offenbarung irgend etwas anderes Irdiſches als das urſprünglich beſtimmende Princip des Chriſtenthums betrachtet. So ſoll z. B. nach F e u e r b a c h (Pierre Bayle S. 36) das Chriſtenthum ſeine Reinheit, ſeine Strenge, ſeine Conſequenz, welche das einzige Poſitive deſſelben ſei, dem politiſch-ſittlichen Verderben ſeiner Zeit, in welchem der Menſch lebensſatt und überdrüſſig des Genuſſes war, verdanken. Alſo bloß auf einer Negation ſollte jene hohe, Alles umfaſſende Liebe

und Sittlichkeit des Erlöſers beruhen! da doch, wie oben gezeigt worden iſt, ſchon die wahre weltliche Liebe einen tiefen, poſitiven, fortdaurenden Einigungsprozeß der Individuen vorausſetzt. Daß Freiheit und Liebe des Geiſtes von einzelnen gegebenen Reizen, Momenten unabhängig ſind, hat unſere ganze bisherige Betrachtung gezeigt. Wenn Strauß außer oder vor der mythenbildenden »chriſtusdichtenden« Thätigkeit der Apoſtel und der Kirche (Streitſchriften 3. Heft S. 146) eine geniale, perſönliche Thätigkeit Chriſti annimmt, welche hauptſächlich darin beſteht (S. 148): »1) die Ueberzeugung, er ſei der Meſſias, ſowohl ſelbſt gehabt als »den Zeitgenoſſen mitgetheilt, dieſe mithin veranlaßt zu haben, jene »Erzählungen und Erwartungen in Geſchichten und zwar mit ihm »vorgegangene Geſchichten umzuſetzen; 2) dieſen Erzählungen ei»nen idealern, mildern, mit Einem Worte, den chriſtlichen Geiſt »einzuhauchen:« ſo ſteht eine ſolche Betrachtung nicht nur ganz außer dem Chriſtenthum, ſondern auch außer der Idee der geiſtigen Entwicklung. Wodurch denn, müſſen wir fragen, erhielten die umgeſetzten Meſſias-Vorſtellungen eine ſolche begeiſtende Kraft (die des heiligen Geiſtes), welche ſolche Thaten der Apoſtel hervorbrachte? der Einfluß von Chriſti irdiſch-menſchlicher Perſönlichkeit und einigen belebenden Ideen reicht keineswegs hin, dies zu erklären. Strauß freilich weiß die Idee anderwärts zu finden in der beliebten Negation. »Nur ein Gekreuzigter war,« wie er Streitſchriften I. S. 50 bedeutend hervorhebt, »im Stande, die chriſtliche Kirche »zu ſtiften. Nur durch den gewaltſamen Tod des Meſſias wurde »das Bewußtſein ſeiner Anhänger ſo gewaltſam in das Jenſeits, »in das Negative der ſinnlichen Gegenwart hinüber, d. h. in das »eigene Innere hineingeworfen und der ideale Boden für das »Chriſtenthum gefunden.« Alſo der Schmerz hätte die Idee erſt wecken müſſen, ſonſt wäre ſie wahrſcheinlich eingeſchlafen! Sehen wir auch von der Wahrheit der göttlichen Offenbarung in Chriſto gänzlich ab und ſuchen uns die Sache ſubjectiv-pſychologiſch zurechtzulegen, ſo müßte eine ſolche Erklärungsweiſe kleinlich erſcheinen. Die Idee der realen Gemeinſchaft mit Gott, die an Millionen von Menſchen ihre, das ganze Leben beherrſchende Kraft erwieſen hat, dieſe ſollte nicht ganz und gar die Seele derer durchdrungen haben, denen Chriſtus dieſelbe ſo eindringlich offenbart hatte? Alle einzelnen Vorſtellungen, Umſtände, ja ſelbſt die irdiſche Perſönlichkeit Chriſti ſelbſt hat nur in dieſer Idee Bedeutung und ihr allein verdankt das Chriſtenthum ſeine weltum-

bildende Kraft. Jene Geiſtesanſchauung aber, worauf Strauß ſeine ehrenwerthe, wahrheitsliebende, aber Alles atomiſtiſch zerſpaltende Kritik gebaut hat, zieht dieſe Idee in den Kreis der endlichen Entwicklungsmomente; in wie fern es dazu berechtigt iſt, wollen wir jetzt näher unterſuchen.

3. Das Verhältniß des weltlichen Bewußtſeins zur göttlichen Selbſtoffenbarung.

Wenn gegen die Möglichkeit eines vollkommenen Gottmenſchen nichts eingewendet werden kann, ſo bleibt nichts deſto weniger die Frage noch übrig: wie kann ſich das weltliche Bewußtſein von der Wahrheit deſſelben überzeugen?

Es zeigte ſich, daß das weltliche Bewußtſein in den heidniſchen Religionen Gottheiten verehrte, die ſich der univerſeller entwickelten Weltanſchauung als unwahr erwieſen. Wenn nun hier die vermeinte göttliche Offenbarung nur ihre Wahrheit in der Menſchheit hatte, als Reflex des nach dem Göttlichen ſtrebenden Geiſtes: welche Sicherheit haben wir, daß der von Chriſtus offenbarte Gott nicht auf ähnliche Weiſe einer minder vollkommenen Entwicklung und ſubjectiven Production des menſchlichen Geiſtes angehört? Wollten wir behaupten, das Chriſtenthum habe durch ſeine weltumbildende That bereits ſeine Bewährung vor dem weltlichen Bewußtſein geführt, ſo wenden uns die Gegner ein, daß auf ſolche Weiſe auch die heidniſchen Religionen ſich bewährt hätten, d. h. ſo lange die Vernunft noch in ihrer Kindheit war; nachdem dieſelbe aber nach der Reformation erwacht ſei, habe ein Zwieſpalt zwiſchen beiden begonnen, der, ehrlich geſprochen, unlösbar ſei: man müſſe daher entweder mit dem orthodoxen Theologen die Vernunft an das Dogma aufgeben, oder dieſes müſſe ſich in der Vernunft auflöſen, das Chriſtenthum alſo in der Philoſophie aufgehen. Wäre dieſer unlösbare Zwieſpalt wirklich vorhanden, ſo könnte kein Zweifel ſein, wozu die höhere Geiſtesentwicklung ſich wenden würde: die erworbene Vernunft kann der Menſch eben ſo wenig aufgeben, als ſeinen Körper oder das tägliche Brot; wird die Vernunft auch gezwungen, äußerlich das Unvernünftige anzuerkennen, ſo ſpricht ſie doch innerlich das Vernünftige aus, wie einſt Gallilei, und der Vernunft kann die Unvernunft nicht widerſtehen.

Wie aber, wenn dieſer Gegenſatz nur aus der Entartung der Vernunftthätigkeit hervorgegangen wäre? Wenigſtens iſt es doch

zunächſt nur eine beſtimmte zeitliche Form der Kirche oder Orthodoxie und die eines philoſophiſchen Syſtems, die ſich hier gegenüber ſtehen. Wer aber ſoll den Streit zwiſchen beiden entſcheiden? Unſer höchſter Richter auf Erden iſt der ſelbſtbewußte vernünftige Geiſt; was in deſſen ungetheilter Thätigkeit und Subſtanz als ein nothwendiges Glied des Ganzen angeſchaut wird, das kann nicht falſch ſein; dasjenige Wiſſen aber, was darauf Anſprüche macht, uns die höchſte Vernunftanſchauung zu gewähren, muß die menſchliche Vernunft ungetheilt und ganz ausdrücken, d. h. die bereits entwickelte in ſich begreifen und das Recht der weitern Entwicklung anerkennen. Leiſtet uns dies jene abſolute Philoſophie?

Ohne in eine weitere Kritik derſelben einzugehen, können wir dieſe Frage mit Nein beantworten. Von dem Standpunkt der abſtracten Selbſtproduction des Geiſtes (ſ. oben S. 13, 46) läugnet ſie jede Gemeinſchaft der Geiſter, welche über das Denken des Objects hinausgeht, folglich die objective Gemeinſchaft der Geiſter in der Liebe; ſie läugnet deshalb, wie wir oben ſahen, alle Tugenden, die ſich über die univerſelle bürgerliche Rechtſchaffenheit erheben, d. h. alle Tugenden der Liebe und alle Objectivität der Gemüths-Offenbarungen. Da ſie alſo ſchon das weltlich-menſchliche Sein nicht in ſeiner poſitiven ideellen Thatſächlichkeit und Objectivität auffaßt: wie ſollte ſie das Vollkommen-Menſchliche anerkennen können? Was ſie als Inhalt des Chriſtenthums anerkennt, iſt: »die Menſchwerdung des göttlichen Weſens, oder daß »es weſentlich und unmittelbar die Geſtalt des Selbſtbewußtſeins »hat« (Hegels Phänom. S. 569, vgl. Strauß a. a. O. S. 25), d. h. alſo die gewöhnliche, triviale That des ſich in einzelnen Beſtimmungen reflectirenden Geiſtes. Die Gemeinſchaft mit Gott wird darin geſetzt, daß derſelbe dem menſchlichen Geiſte immanent ſei, daß aber zugleich in und über dieſer unmittelbaren Einwohnung Gottes keine Gemeinſchaft mit dem abſoluten Geiſte exiſtire. Deshalb löſet ſich denn alle Selbſtoffenbarung Gottes in Chriſto in ein Phänomen des menſchlichen Geiſtes auf, wie Strauß dies neuerlich unverhüllt, aufs beſtimmteſte dargelegt hat, z. B. S. 353: »Wer den Geiſt nicht in ſich hat, der hat ihn außer ſich; — in »der Offenbarung (des Glaubens) erkennt der Menſch die eigenen Geſetze, wo nicht durchaus ſeiner Vernunft, doch ſeines Gefühls und der Einbildungskraft wieder; er reicht dem doppelgängeriſchen Ebenbilde die Hand und es verſchwindet, indem es in »ihn ſelbſt zurückgeht.« Hier iſt alſo der Glaube und alle ideelle

That des Geiſtes in das abſtracte Sichwiſſen als den Grund die-
ſer Phänomene aufgegangen und der in dieſem Wiſſen perſönlich
gewordene Gott, d. h. unſer Geiſt hat in dieſer objectiven Denk-
beſtimmung ſeine höchſte Entwicklung erreicht.

Daß dieſe Anſchauung des Geiſtes und Gottes nicht das un-
getheilte menſchliche Vernunftleben ausdrückt und begreift, geht
aus dem Dargelegten klar hervor, wie dies denn auch früher über-
all in den Auffaſſungen der Thatſachen des Vernunftlebens ſich be-
währte. Gehen wir nun zu der andern Frage über: bewährt ſich
das Chriſtenthum vor der ungetheilten menſchlichen Vernunft? Der
Geiſt kann das Vernünftige, Menſchliche nur auffaſſen, vermittelſt
der ideellen That, vermittelſt der Vernunftſinne (S. 429 ff.) durch
ideelle Anſchauung. Vor dieſer aber bewährt ſich jene von Chri-
ſtus verkündigte Einigung des menſchlichen Geiſtes mit dem gött-
lichen Vater durch Liebe; ſie bewährt ſich nicht nur der einfachen
weltlichen gewöhnlichen Vernunftanſchauung, die noch im Einzel-
nen verſenkt bleibt, ſondern auch derjenigen, die das Einzelne im
Ganzen reflectirt. An dieſer Offenbarung nämlich kann der Geiſt
nichts wegläugnen, eben weil er überall die ungetheilte Vernunft
und Menſchheit geſetzt findet und zwar in der Einigung mit dem-
jenigen Weſen, in welchem nichts negirt werden kann, als die Ne-
gationen ſelbſt. Die von Chriſtus offenbarte Gottheit bewährt
ſich der Vernunft als die wahre, weil ſie ihr Weſen hat im Geiſte,
in der Vernunft, in der abſolut ſchöpferiſchen Perſönlichkeit und
Liebe, weil keine endlich-natürliche Menſchlichkeit, keine Negation
irgend einer Art darin geſetzt iſt. In demjenigen aber, der uns
die Selbſtoffenbarung Gottes im Menſchen verkündigte, mußte
dieſelbe reine, ungetheilte That geworden ſein: wie hätte er ſonſt
auf dieſe Weiſe als Erlöſer ſich darſtellen können? wie hätte
er ſie ſonſt in ſeinem ganzen Leben bis zum Tode bewährt? wie
hätte er, mit dem tiefen Bewußtſein der Sündhaftigkeit des Men-
ſchen, ſich ſelbſt als den unſündlichen wiſſen und verkündigen
können?

Blicken wir auf die bisherige Entwicklung des ganzen Men-
ſchen, des göttlichen Ebenbildes zurück, ſo zeigt ſich dieſe göttliche
Selbſtoffenbarung als ein ergänzendes Glied derſelben: nur in
ſeinem göttlichen Urbilde, d. h. in der ungetheilten göttlichen Per-
ſönlichkeit, nur im Geiſte und in der Wahrheit konnte der menſch-
liche Geiſt ſich ſelbſt finden; nur auf dieſe Weiſe konnte die gött-
liche Schöpfung des Menſchen vollendet werden. Es liegt in der-

ſelben ſo wenig ein Widerſpruch mit der menſchlichen Vernunft, daß dieſelbe vielmehr ganz und gar durch jene beſtätigt iſt und vollendet wird; was aber die Vernunft auf ungetheilte Weiſe vollendet, das kann nicht ein einzelnes Moment derſelben ſein, ſondern muß nothwendig zugleich in und über ihr ſich realiſiren. Ein ſolches war in der frühern Entwicklung die menſchliche Perſönlichkeit und die menſchliche Liebe; im ſelbſtbewußten Vernunftleben vermag dies nur die Liebe Gottes, da alles Andere nur als ein einzelnes Moment erſcheint.

Wenn nun dieſer neue Menſch erſt den weltlichen Menſchen vollendet, ſo kann dieſe Vollendung nur in dem Maaße ſich darſtellen, als das neue Princip das Menſchliche bereits entwickelt findet, und dies gilt vom vernünftigen Erkennen deſſelben nicht minder, wie vom praktiſchen Thun. Wenn deshalb der Apoſtel Paulus dem Menſchen erſt die Zucht des Geſetzes hindurchgehen laſſen will, um für dies Höhere wahrhaft empfänglich zu werden, ſo muß auch der erkennende Geiſt erſt eine gewiſſe Zucht des Geſezzes erlangt haben, ehe er tiefer und ungetheilt die göttliche Offenbarung anzuſchauen vermag. Das Kind und der Naturmenſch können auch dies Höchſte nur im Einzelnen, Endlichen anſchauen und die gewöhnliche weltliche Reflexion vereinzelt meiſtentheils die verſchiedenen Momente. Hierdurch entſtehen in der vorſtellenden erkennenden Auffaſſung Beimiſchungen und Widerſprüche, welche eine mehr vollendete Weltanſchauung nicht in ſich aufnehmen kann und daher das Recht der Kritik des Einzelnen ſich vorbehalten muß. Nur darf ſie dabei jene ideelle That ſelbſt nicht antaſten, die wir von Seiten des einzelnen Individuums jetzt näher als Grundbedingung des höhern Vernunftlebens ſich erweiſen ſehen werden.

B. Der Glaube als Grundbedingung des menſchlichen Vernunftlebens.

In der weltlichen Sphäre zeigten ſich uns Liebe und weltliche Selbſtthätigkeit als die Grundbedingungen der weltlichen Entwicklung. Im ſelbſtbewußten Vernunftleben verknüpft ſich die Liebe Gottes unmittelbar mit der Selbſtthätigkeit des zu höherm Selbſtbewußtſein ſtrebenden Geiſtes. Liebe und Erkenntniß ſind im Glauben, in der geiſtigen Gemeinſchaft mit Gott untrennbar. Die Liebe Gottes führt den individuellen Geiſt am meiſten aus ſich ſelbſt heraus in die Objectivität der Dinge. Der Glaube hebt die ſub-

jectiven Negationen der Leidenſchaften auf, welche unſer Erkennen beſchränken und verderben. Auch über alle ſcheinbare objective Schranken führt uns der Glaube hinaus, indem der Geiſt die Unendlichkeit der göttlichen Offenbarungen überall zu ergreifen bemüht iſt. Nur durch die Aufhebung dieſer Beſchränkungen iſt eine Erkenntniß ſeiner ſelbſt im Ganzen möglich und nur in Gott findet auch die wiſſenſchaftliche ſpeculative Erkenntniß ihren höchſten unverrückbaren Ausgangspunkt. Wenn nämlich der Geiſt das Getheilte nur im Ungetheilten begreifen kann, wie ſich bis jetzt bewährte, denn die Natur konnte nur im ungetheilten Naturorganismus, die einzelnen menſchlichen Thätigkeiten nur in dem ſich entwickelnden Ganzen des Geiſtes und des Objectiven begriffen werden: ſo kann der menſchliche Geiſt ſich ſelbſt mit dem Ganzen nur im abſolut Ungetheilten ergreifen.

Ferner iſt es nur die Liebe Gottes, die uns vom Böſen befreien kann. Der Uebergang zur Freiheit konnte nur durch die abſolut freie That Chriſti vollbracht werden; nur die Liebe Gottes vermag die tiefeingewurzelte Luſt der Selbſtſucht auszutreiben und jenes heidniſche **video meliora, deteriora sequor** zu beſiegen. In dieſem höhern Lichte der Liebe reflectirt ſich jeder Sklavendienſt, den die Seele dem Egoismus, der Leidenſchaft verrichtet, als ein Frevel gegen Gott, als Sünde, wodurch ſie dem Willen Gottes entgegentritt, wovon ſich immer mehr zu reinigen, heilige Pflicht iſt. Die Ideen des Guten, die Zweckſetzungen der praktiſchen Vernunft bekommen erſt durch dieſen innern lebendigen Impuls ihre Erfüllung, indem derſelbe die Seele zur That und Selbſtbegränzung leitet; die Liebe treibt auch das Grundübel der Trägheit aus, indem ſie uns ſtets über uns ſelbſt hinausführt.

Göthe hat auf ſeine weltliche Weiſe dieſe Grundbedingung anerkannt und bezeichnet in jener merkwürdigen Stelle der Wanderjahre als Ehrfurcht; dieſe ſei es, die dem Menſchen ganz zum Menſchen bilde, deren Mangel gleichgültig gegen Gott, verachtend gegen die Welt, gegen ſeines Gleichen gehäſſig mache, ſo daß das wahre, ächte, unentbehrliche Selbſtgefühl ſich in Dünkel und Anmaßung zerſtöre. »Aber,« ſetzt er hinzu, »Ehrfurcht zu »hegen, iſt ſchwer — es iſt ein höherer Sinn, der ſeiner Natur »gegeben werden muß und der ſich nur bei beſonders Begün»ſtigten aus ſich ſelbſt entwickelt.« Die letztern Behauptungen können wir nicht ganz zugeben; die Ehrfurcht, der religiöſe Sinn iſt, dem Keime nach, in jedem Menſchen vorhanden, aber er wird

durch die Willkür der Sünde unterdrückt; er entwickelt ſich, genau genommen, nie aus ſich ſelbſt, ſondern nur in realer Gemeinſchaft mit Gott, mit dem Heiligen.

Daher war es auch diejenige Nation, welcher man bei ihrer übrigen Verkehrtheit vor allen andern Heiden die größte Ehrfurcht vor dem Heiligen zugeſtehen muß, die Juden, bei welchen das Chriſtenthum zuerſt verkündigt wurde und Wurzel faßte. Unter den neuern Völkern iſt offenbar den Deutſchen vorzugsweiſe jener höhere Sinn der Ehrfurcht zu Theil geworden.

Der Glaube endlich hebt das individuelle Selbſt, indem er es mit Gott und der göttlichen Offenbarung geiſtig einigt, über die Gegenſätze des Lebens hinaus, über jedes heidniſche oder weltliche Kämpfen mit dem Geſchick, ſowie über jene irdiſchen Affecte. Denn nicht nur erfüllt der Glaube und die Liebe die Seele überhaupt mit einer Seligkeit, in welcher alle weltliche Freude erſt Maaß und Begränzung erhält; auch die Trauer und der Verdruß über Vereiteltes verlieren ihre Schärfe, indem wir die Liebe ſelbſt als die Quelle des menſchlichen Geſchicks und daher in allem die Wege der Vorſehung mit gläubigem Vertrauen denken. Geſchieht dies auch vom einfachen Chriſten nicht ſelten auf eine etwas beſchränkte Weiſe, ſo hat doch das Weſentliche ſeines Glaubens Wahrheit; er irrt nur darin, daß er beſtimmte endliche Zweckſezzungen Gottes für ſich allein wahrzunehmen glaubt. Indem aber der Gläubige ſich ganz der allmächtigen Liebe ergiebt, ſo iſt hierin ſeine Freiheit nicht im Mindeſten beſchränkt, wie wir dies genauer zu zeigen haben; vielmehr iſt es der Glaube, der wahrhaft frei macht.

C. Die menſchliche Freiheit.

Die Freiheit des Geiſtes zeigte ſich uns ſchon im erſten Theile als die Grundbedingung ſeiner Entwicklung (S. 61, 40), und überall bewährte ſich in unſerer Betrachtung, daß der Geiſt ſich in und aus dem Vorhandenen zu einem Neuen beſtimmt, durch Nichts aber hierbei determinirt oder neceſſitirt wird. Die Reflexion indeß wirft immer von Neuem Bedenken auf und ganz beſonders finden die neuern Denker die göttliche Allmacht mit derſelben unvereinbar. Dieſer ſcheinbare Widerſpruch hat aber ſeinen Grund in der einſeitigen Reflexion oder näher betrachtet darin, daß man ſich die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott entweder unbeſtimmt oder auf endliche Weiſe denkt. Dies nur wollen wir hier nach-

weiſen, da wir auf die weitern Probleme des chriſtlichen Glaubens nicht eingehen können.

Aus dem Begriff des Geiſtes, wie er ſich uns bewährt hat, geht hervor, daß der Wille weder ein unbeſtimmtes Vermögen, noch aber auch, wie Spinoza will, mit dem intellectus daſſelbe ſei; des iſt mehrfach nachgewieſen worden (S. 275 ff.), daß alle Beſtimmungen des Geiſtes nur in der Selbſtbeſtimmung deſſelben geſetzt ſind. Freilich beſtimmt ſich, wie Leibnitz beſonders hervorhob, der Geiſt nie ohne Urſache zu irgend etwas; behaupten wir aber, dies Einzelne habe ihn determinirt, neceſſitirt, er habe nothwendig ſo handeln müſſen, ſo haben wir offenbar unſere Reflexion einſeitig auf einen einzelnen Punkt beſchränkt; wir ſind aus der Anſchauung des Geiſtes herausgetreten. Hierin begeht unſere Reflexion die früher gerügte Umgehörigkeit, daß ſie in die vorhandene Beſtimmung die im Willen erſt nun hervortretende hineinſchiebt. Hält man den Begriff des Geiſtes feſt, ſo iſt eine endliche Determination nicht denkbar. Wie aber mit der der unendlichen, göttlichen Allmacht?

Faſſen wir nämlich den göttlichen Willen als den abſolut ſchöpferiſchen, beſtimmenden, ſo ſcheint in der allumfaſſenden Bewegung dieſer göttlichen Beſtimmungen jede Selbſtbeſtimmung des Einzelweſens unterzugehen; halten wir aber die Selbſtbeſtimmung des Menſchen feſt, ſo ſcheint hier eine Schranke für die göttliche Beſtimmung gegeben zu ſein. Wir haben, wie es ſcheint, zwei entgegengeſetzte Kräfte vor uns; was wir der einen zugeben, das nehmen wir der andern und es ſcheint vergeblich, einen Ausweg zu ſuchen. Wenn nun die frühern Kirchenlehrer bekanntlich die menſchliche Freiheit Preis gaben, ſo hat man in neuern Zeiten eine Selbſtbeſchränkung Gottes annehmen zu müſſen geglaubt und dieſe damit entſchuldigt, daß Gott gerade darin ſeine abſolute Freiheit und Allmacht offenbare, daß er das Vermögen und den Willen habe, den Menſchen aus der Gebundenheit der übrigen Kreaturen zu entlaſſen (Jul. Müller über die Sünde S. 525). »Würde,« meint Roſenkranz Kritik der Schleiermacherſchen Glaubenslehre (S. 69), »ein ſolches Verhältniß (der Unfreiheit des Menſchen) »nicht der Beweis ſein, wie Gott ſo wenig Freiheit habe, daß er »Anderes, was er aus ſich zum Leben erweckt, nicht von ſich frei »zu laſſen im Stande wäre.« Dieſes Argument würde, glauben wir, wenige Machthaber verführen, ihre Kraft zu zeigen; am wenigſten aber iſt es auf die göttliche Allmacht anwendbar. Als ob

die Allmacht, wenn ſie etwas nicht thäte, dadurch zeigte, daß ſie es nicht könnte! Gott wird hierbei als ein endliches Weſen den Menſchen gegenüber vorgeſtellt, was am wenigſten einem Hegel'ſchen Philoſophen einfallen ſollte. Die Freiheit des Menſchen wäre nach dieſer Anſicht eine wirkliche endliche reale Schranke und möchte auch Gott noch mächtig genug bleiben dem Menſchen gegenüber, es könnte in dieſem Falle von der göttlichen Vorſehung und Ordnung der menſchlichen Geſchicke nicht mehr die Rede ſein; das unbedingte Vertrauen auf Gott wäre unberechtigt, denn alle Productionen der Freiheit, d. h. das ganze menſchliche Leben läge außer den Schranken der göttlichen Beſtimmung und die göttliche Liebe wäre eine ohnmächtige gegen das, was außer den Schranken ihrer Wirkſamkeit liegt. Daß dieſe Anſicht, indem ſie das göttliche Wirken verendlicht, zugleich das Weſen des chriſtlichen oder höhern Vernunftlebens und dadurch ſich ſelbſt aufhebt, iſt klar. Verſuchen wir denn, dieſe Sache von einem andern Ausgangspunkt aus zu begreifen.

Vor allen Dingen iſt es nöthig, das Verhältniß zwiſchen Gott und Menſch beſtimmt zu denken. Wir unterſchieden früher (S. 40) bereits ein zwiefaches: das unmittelbare des abſoluten Geiſtes zum Geiſte und das mittelbare durch die endliche göttliche Offenbarung in Natur und Welt, denn da dieſelben göttliche Schöpfungen ſind, ſo ſtehen wir auch durch ſie im Verhältniß zu Gott, obgleich nicht ſo, wie in jenem perſönlichen auf ungetheilte Weiſe. In jenem unmittelbaren Verhältniß der geiſtigen Gemeinſchaft mit Gott, in der Liebe, wird Niemand, wenn dieſelbe unſern Willen beſtimmt, eine Nöthigung zu Handlungen finden, obgleich wir gerade der göttlichen Liebe unſer Selbſt ganz hingeben, denn die Beſtimmung kann hier nur eine geiſtige, ideelle ſein. Eben ſo wenig kann in der Allheit des Endlichen eine Nöthigung für den Willen liegen, denn zu der Allheit der endlichen Schöpfungen gehört auch das freie endliche Individuum. Sollte alſo dieſe das Einzelweſen beſtimmen, ſo würde dieſe die freie Selbſtbeſtimmung nicht aus- ſondern einſchließen. Ohnedies iſt ja jede Beſtimmung, die dem exiſtirenden Einzelweſen von Außen kommt, eine getheilte, folglich keine die Selbſtbeſtimmung aufhebende, nöthigende. Folglich zeigt ſich von beiden Seiten der Wille als frei, wenn wir vom Einzelweſen aus reflectiren.

Fragen wir aber, wie iſt denn nun in jenen beiden Verhältniſſen und Beſtimmungen Gottes die Allmacht geſetzt, ſo ſcheint

uns die der Selbſtbeſtimmung feindliche Macht, die wir getheilt hatten, vereint zurückzukehren. Die allſchaffende Liebe Gottes iſt allgegenwärtig in der göttlichen Offenbarung ſeiner Schöpfungen; folglich kann auch Nichts außer ihrer Sphäre liegen: Gott beſtimmt Alles in der Allheit des Ganzen, folglich auch in jedem Momente unſer Selbſt. Iſt doch die Objectivität, an welcher der einzelne Wille ſich beſtimmt, ſo geworden durch Gottes Willen und nicht minder unſre Subjectivität. Folglich iſt jede freie Productivität des Selbſt in der göttlichen Allbeſtimmung enthalten und geht aus ihr hervor. Wir gelangen alſo hier zu einem dem obigen widerſprechenden Reſultat; von der einen Seite: das menſchliche Selbſt beſtimmt ſich ſelbſt in und aus der Allheit des Endlichen und in Gott; von der andern Seite: Gott beſtimmt mit der Allheit des Endlichen auch das menſchliche Selbſt. Wir hätten alſo doch wiederum zwei entgegengeſetzte Bewegungen oder Beſtimmungen, die auf irgend eine Weiſe zuſammenſtoßen und ſich hemmen müßten.

Indeß dieſer Schein verſchwindet, wenn wir genauer betrachten, was hier zuſammenſtoßen ſoll. Von der einen Seite, die in der Allheit des Endlichen beſtimmende allmächtige Liebe, von der andern die endliche Selbſtbeſtimmung des einzelnen Individuums. Nur irgendwie Gleichartiges kann mit einander in Gegenſatz treten und ſich hemmen. Wie aber wäre denkbar, daß das Unendliche irgendwie und irgendwo mit dem Endlichen zuſammenſtieße? Allerdings tritt die göttliche Liebe in die Endlichkeit ein, aber nicht als endliches Weſen, in endlicher That; eben weil die göttliche Liebe allbeſtimmend und allgegenwärtig iſt, eben darum beſtimmt und nöthigt ſie nicht das Einzelne im Beſondern. Wohl umfaßt ſie auch dieſes, aber nur, indem ſie zugleich das Ganze auf unendliche Weiſe umfaßt: dieſe unendliche Beſtimmung des Einzelnen iſt aber gar nicht unverträglich mit der Selbſtbeſtimmung des Vernunftweſens in und aus dem Ganzen und in der Gemeinſchaft mit Gott, wie wir dieſelbe als Grundbedingung der Entwicklung denken mußten. Im Gegentheil ſie iſt ganz und gar daſſelbe, nur von zwei verſchiedenen Standpunkten, vom unendlichen und endlichen gedacht. Die Sphäre der Nothwendigkeit iſt nur das Endliche, nicht der Geiſt. — Nothwendig iſt dasjenige, was irgendwie durch eine ſchon vorhandene geſetzte Offenbarung beſtimmt wird. Sollte alſo die göttliche Beſtimmung für die menſchliche Selbſtbeſtimmung nöthigend, determinirend ſein, ſo

müßte Gott in einer geſetzten Offenbaruug, wie z. B. in der Natur vorhanden, alſo endlich ſein — was abſurd iſt —; oder es müßte Gott auf endliche Weiſe in den endlichen Geiſt, vorher deſſen That ſetzend, eintreten; die nöthigende Vorherbeſtimmung Gottes wäre dann ein Vollbringen dieſer endlichen menſchlichen That durch Gott vor der wirklichen That, folglich ein Zweimalſetzen deſſelben Endlichen: einmal durch Gott, hierauf durch den Menſchen. Dies iſt aber nichts, als der Schatten der Reflexion, den das endliche Denken, wie wir auch beim Begriff der Entwicklung fanden, in die Beſtimmungen hineinſchiebt, um ſie natürlich zu finden; der Schatten erſcheint hier auf unnatürliche Weiſe vor dem Object, nicht hinter demſelben. Als ob die göttliche Beſtimmung und Offenbarung ſich endlich verwirklichte, ehe ſie in der That und Wahrheit verwirklicht wird! Die göttliche Vorſehung und Beſtimmung erfüllt ſich in der Allheit des Endlichen in und mit der freien wirklichen That, kann ſie alſo unmöglich nöthigen, weil ſie nicht mit ihr zuſammenſtößt, ſondern in jedem Moment zuſammenfällt, congruirt, Eins iſt. Die endliche Reflexion ſtellt die göttlichen Offenbarungen als fertige Beſtimmungen nicht nur in den göttlichen Willen, ſondern ſelbſt in das Endliche hinein, nicht bedenkend, daß das göttliche Beſtimmen ein ungetheiltes, folglich ein endliches Vorherbeſtimmen und Nachher wirklich erfolgen laſſen undenkbar iſt. Es iſt folglich eine Nöthigung der Selbſtbeſtimmung des Menſchen durch die göttliche Allbeſtimmung nur auf eine unberechtigte falſche Weiſe vorſtellbar, nicht aber im Ganzen denkbar.

Wir behaupteten, daß nur das Gleichartige dem Gleichartigen entgegentreten könnte. Nun aber haben wir den Menſchen als göttliches Ebenbild gedacht; folglich, könnte man uns entgegnen wollen, muß doch eine Gleichartigkeit vorhanden, und daher auch ein Gegenſatz möglich ſein. Allerdings iſt ein Gegenſatz gegen Gott möglich, in ſo fern Gott und Menſch gleichartige Weſen ſind, d. h. der Menſch, als ideelles Weſen, kann der Liebe, dem Willen, der Perſönlichkeit Gottes entgegenhandeln, aber in dieſer Selbſtbeſtimmung iſt keine Negation der göttlichen Allmacht geſetzt, weil dieſe in der Allheit des Endlichen ſich offenbart. Aber iſt denn der Wille der Perſönlichkeit ein anderer, als derjenige, der ſich in der Endlichkeit realiſirt?

Allerdings müſſen wir den Willen des göttlichen Weſens als ſolchen, den Willen der ungetheilten Liebe und Weisheit von

demjenigen unterſcheiden, den wir als göttliche Beſtimmung in der Endlichkeit erblicken. Die That des Sünders iſt nicht göttlicher Wille, der Wille iſt die ungetheilte Offenbarung des Subjects, die wir nur in der Perſönlichkeit anſchauen können; der ungetheilte Wille des göttlichen Weſens kann nur auf das Gute gerichtet ſein. In die endliche Offenbarung eingetreten vermögen wir den göttlichen Willen nicht mehr anzuſchauen; das, was wir vom göttlichen Willen im Endlichen anſchauen, iſt nur ein von Gott Gewolltes in der unendlichen Allheit des Endlichen; es kann folglich in ſeiner von uns ergriffenen Abgeriſſenheit nicht als ungetheilter Wille Gottes angeſchaut werden; wohl aber denken und glauben wir, daß es irgendwie zum ungetheilten Willen Gottes gehöre, wenn wir auch das Wie nicht verſtehen. So können wir auch den menſchlichen Willen in ſeinen einzelnen Handlungen nur als einen getheilten, gebrochenen erblicken, der uns nur in ſeiner Perſönlichkeit verſtändlich wird. In dem Einzelnen, was geſchieht, ſehen wir alſo nur mittelbar und reflectirt den göttlichen Wille geſetzt, d. h. in und mit Anderem; das alſo, was in der Endlichkeit geſchieht, gehört auf ungetheilte Weiſe nur dem individuellen Einzelweſen an, d. h. es iſt That dieſes Subjects, nicht Gottes That. Es liegt alſo in der Selbſtbeſtimmung der Geſchöpfe keine Selbſtbeſchränkung Gottes. Allerdings exiſtirt das Endliche für Gott und iſt nicht ein bloßer Schein, Gott beſtimmt daher ſeinen Willen in Beziehung auf Beſtimmtes; allein hierin liegt keine Beſchränkung Gottes, denn dieſes Beſtimmte iſt ebenfalls durch Gott von Ewigkeit her geſchaffen und erhalten. Nur dann würde im Endlichen eine Beſchränkung Gottes liegen, wenn man ſich den Willen deſſelben als einen unbeſtimmten willkürlichen denkt, welcher alles können müſſe, was einem müßigen Kopfe einfällt, z. B. das Geſchehene ungeſchehen machen oder dergleichen unvernünftige Dinge. Denken wir uns den Willen Gottes ſelbſt, als des perſönlichen, abgeſondert von ſeinem ſich offenbarenden, in die Endlichkeit tretenden Willen, ſo könnten die Beſtimmungen des letztern als ein Gegebenes erſcheinen, worüber jener nicht hinaus könne. Aber ein ſolches Hinauskönnen iſt nichts als ein endlicher, unvernünftiger Gedanke, da in Gott jene beiden Willen Eins und ihre Beſtimmungen dieſelben ſind. Folglich wäre, nach menſchlicher Weiſe gedacht, die Allheit des Endlichen für Gott nur eine ideelle Selbſtbeſchränkung, welche die Freiheit nicht hemmt, ſondern in welcher ſich dieſelbe realiſirt, alſo keine reale Schranke.

Die Freiheit der Selbſtbeſtimmung oder die ſogenannte formale Freiheit behält auch der Sünder in der Knechtſchaft. Von dieſer unterſcheidet man als reale Freiheit diejenige, welche ſich aus ſich ſelbſt oder aus der ungetheilten Sphäre der Vernunft beſtimmt. Sie iſt nichts anderes als die göttliche Energie und Vernunftthätigkeit des Thuns ſelbſt, folglich auch nur von ſich ſelbſt, oder dieſer Vernünftigkeit abhängig. Denn die größte Verſtandes- oder Reflexions-Entwicklung macht, weil ſie nur ein Elementariſch-Vernünftiges umfaßt, den Menſchen keineswegs frei; nur der Glaube und die Liebe befreien das Selbſt aus der knechtiſchen Gewalt endlicher Nothwendigkeit, indem ſie es über ſich ſelbſt in ſeiner Endlichkeit hinaustreiben.

Zweiter Abſchnitt.

Entwicklung des ſelbſtbewuſsten Vernunftlebens.

Es hat ſich uns überall erwieſen, daß der Geiſt, ſo weit er entwickelt iſt, nach allen Richtungen ein Ganzes darzuſtellen ſtrebte: das Selbſtgefühl in einem elementariſchen Ganzen, das Gemüth in einem weltlichen Ganzen, und eben ſo umfaßte auf der univerſellen Seite das Vorſtellen und Begreifen ein beziehungsweiſes Ganze. Nur die Leidenſchaft und Entartung vereinzelte den Menſchen und das Denken, ſo daß er allmälig auch ſich ſelbſt verlor. Hat nun aber das Selbſt ſich in der geiſtigen Gemeinſchaft mit Gott gefunden, ſo ſucht es ſeiner im Ganzen bewußt zu werden, und ſo weit dies realiſirt iſt, ſehen wir denn in allen einzelnen Vernunftthätigkeiten die bewußte Beziehung auf das Ganze geſetzt. Auf dieſer Stufe alſo kommt der ideelle Vernunft-Organismus zu ſeiner organiſchen Verwirklichung, zu welcher er auf der vorigen Stufe heranſtrebte.

Es iſt bereits im erſten Theile angedeutet worden, in welchem Sinne von einem ſolchen Organismus die Rede ſein kann. Ein Organismus iſt ein zweckmäßig in ſich gegliedertes Weſen, deſſen einzelne Thätigkeiten ein in ſich übereinſtimmendes Ganze bilden, durch welches es ſich ſelbſt beſtimmt und entwickelt, indem es aus dem Ganzen das Einzelne bildet und dieſes wiederum für das Ganze aneignet. Ein ſolches Ganze haben wir in den Seelenthätigkeiten gefunden, nur daß es dem im Natürlichen oder Welt-

lichen verſenkten Selbſt noch verhüllt blieb. Das ideell in ſich Vollendete kann ſich auch nur in einem eben ſolchen Ganzen darſtellen, und dies Ganze von ideellen Thätigkeiten, in welchem die bisher betrachteten, allmälig gewordenen Elemente und Subſtanzen des Selbſt und des Bewußtſeins keineswegs negirt, ſondern als nothwendige Momente und Glieder geſetzt ſind, können wir nicht anders als Organismus bezeichnen, der ſich von dem der Natur dadurch unterſcheidet, daß er ein Organismus der freien That iſt, daß demnach alle ſeine Elemente und Subſtanzen ideelle ſind, wenn dieſe Thätigkeiten auch mit der naturorganiſchen geeinigt erſcheinen.

Wir haben deshalb einerſeits zu zeigen, wie die verſchiedenen Vernunftthätigkeiten zuſammen ein organiſches Ganze bilden, hierauf, wie jedes einzelne organiſche Syſtem deſſelben wiederum das Ganze in ſich aufnimmt. Das Princip dieſes Ganzen iſt dasjenige, was wir im vorigen Abſchnitt im Allgemeinen betrachtet haben, die Gemeinſchaft des Geiſtes mit Gott, nicht alſo das vereinzelte Denken. Dies Princip iſt aber nur wirkſam im weltlichen Bewußtſein und weltlichen Selbſt, alſo in der Totalität der bisher betrachteten Offenbarungen.

A. Der ideelle Vernunft-Organismus überhaupt.

Wir unterſchieden früher (S. 80, 81) das individuelle Syſtem des Selbſtſeins und das plaſtiſche oder Reproductions-Syſtem des Bewußtſeins. Das erſtere gliederte ſich wiederum in das der ideellen Selbſtbeſeelung im Gefühl und Gemüth und in der Selbſtbewegung als Wille. In das ſelbſtbewußte Vernunftleben, in die Einigung mit Gott aufgenommen, beſtimmt ſich das Selbſtſein der Perſönlichkeit in den Syſtemen des Glaubens und der Sittlichkeit; das Syſtem des Bewußtſeins, Verſtandes wird zum vernünftigen Erkennen, zur Wiſſenſchaft. In und über dieſen Vernunftthätigkeiten ſtrebt die individuelle Vernunft, ſich in ihrer lebendigen Subſtanz darzuſtellen in der ſelbſtſtändigen Kunſtthätigkeit. Dieſe verſchiedenen Syſteme ſtellen analog mit denen des Natur-Organismus ein Ganzes dar: jedes belebt, beſeelt den ganzen Menſchen: die Frömmigkeit durchdringt alles Denken und Thun; die Idee des Guten, die Sittlichkeit erſtreckt ſich auch auf das Denken und das Selbſtgefühl, und das Denken und Erkennen muß nicht minder die vernünftige Subſtanz dieſer beiden Syſteme in ſich aufnehmen. Die Frömmigkeit iſt gleichſam das Nerven-

ſyſtem, d. h. das Syſtem der ungetheilten Belebung, durch welches das Subject, über ſich ſelbſt hinausgehend, immer mehr die höhere Begeiſtung des Ungetheilten in ſich aufnimmt, wie dies für den Naturorganismus in der endlichen Sphäre durch die Empfindung geſchieht. Im Bewegungsſyſtem reflectirt das natürliche Selbſt ſich oder ſeine Thätigkeit nach Außen: ſo das vernünftige Selbſt im ſittlichen Thun, und das Skelett oder Knochengerüſt für das Thun ſahen wir im Syſtem der Gewohnheiten ſich bilden (S. 271. ff.). Wie Empfindung und Selbſtbewegung ſich nur in und mit einander entwickeln: ſo auch Frömmigkeit und Sittlichkeit. In dem Maaß, als das religiöſe Individuum unſittlich handelt, iſt auch ſeine Frömmigkeit nur ein Schein, keine wahre Gemeinſchaft mit Gott, und umgekehrt, wo die Frömmigkeit fehlt, da iſt auch die Sittlichkeit nur eine negative. Man findet zwar zuweilen Menſchen, die keine Frömmigkeit zu haben bekennen und doch, wie man zu ſagen pflegt, ſehr brave, ehrliche Leute ſind. Wir geben es zu. Oft indeß verhalten ſich dieſelben nur negativ gegen gewiſſe Formen des Glaubens, ſie haben unbewußt Antheil am chriſtlichen Geſammtleben und verehren alſo auf andere Weiſe ein Höheres, Heiliges. Wo aber dieſe Ehrfurcht vor dem Heiligen ganz fehlt, da geht es auch mit der Idee des Guten nicht weit. Mögen ſolche brave Leute ſich hüten, daß das Geſchick ihnen keine ſchwere Prüfung ihrer Weisheit auferlegt, denn dann zeigt ſich bald, wie halt- und troſtlos ihr Inneres iſt, wie ſie der Leidenſchaft leicht zur Beute werden. Wenn das Sittliche nichts Anderes iſt, als das Bewußtſein der ungetheilten Menſchheit in uns und Andern, ſo trägt nur der Fromme dies rein und durch Hemmungen unaustilgbar in ſich und hiermit zugleich jene innere Harmonie und Seligkeit, deren Jene nur in geringen Spuren ſich erfreuen.

Die Frömmigkeit organiſirt und ſchließt in ſich das Syſtem der Ideen überhaupt. Die Idee Gottes iſt der Centralpunkt der Idee (das sensorium), und an dieſe ſchließt ſich die Idee des Guten für das Syſtem der vernünftigen Bewegungen, Zweckſetzungen; die Idee des Wahren iſt gewiſſermaßen der nervus sympathicus, der die einzelnen Ideen des Verſtandes mit der höhern Beſeelung des Ganzen in Gemeinſchaft ſetzt. Von dem Syſtem der Vernunftſinne iſt oben bereits die Rede geweſen (S. 428 ff.).

Das Reproductionsſyſtem hat im Elementariſchen, in der Verdauung und Ernährung eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit und Un-

abhängigkeit von den andern Syſtemen; je mehr aber die Reproduction dem plaſtiſchen Prozeß ſich nähert, deſto mehr wird ſie von der Belebung abhängig. Nicht anders verhält es ſich mit dem Erkennen. Der Verſtand iſt in den elementariſchen Productionen des abſtracten Denkens unabhängig von dem Syſtem der Ideen; in dem Maaße aber, als das Erkennen dem organiſchen Prozeß des gegenſtändlichen Erkennens ſich nähert, deſto nothwendiger tritt die Beziehung auf das ungetheilte Vernunftleben hervor. Wie Empfindung und Selbſtbewegung ſich plaſtiſche Organe anbilden, ſo auch realiſiren ſich Frömmigkeit und Sittlichkeit in poſitiven Organen und Syſtemen des Erkennens, in ideellen Begriffen und Urtheilen. Solche plaſtiſche Organe umfaſſen eine Mannigfaltigkeit von Elementen und Subſtanzen, elementariſche Bildungen u. ſ. w.: eben ſo die ideellen Begriffe, wie dies bereits früher angedeutet wurde. Eben ſo wenig, als ſich Empfindung und Selbſtbewegung des Einzelweſens aus dem plaſtiſchen Ernährungs- und Bildungs-Prozeß ableiten und erklären laſſen, obgleich der letztere alle Organe jener fortdaurend ernährt, reproduzirt; eben ſo wenig können Frömmigkeit und Sittlichkeit aus dem Denken und Erkennen abgeleitet und begriffen werden, obgleich auch hier das letztere die Subſtanz der Ideen reproduzirt.

Was den plaſtiſchen Bildungsprozeß betrifft, ſo unterſcheiden wir im Naturorganismus einen dreifachen: den elementariſch auflöſenden der äußern Nahrungsmittel, der ſie zu organiſchen Elementen macht, die Verdauung, ferner die Ernährung oder Aſſimilation aus dieſem aufgelöſten Bildungsſtoff und endlich den eigentlich plaſtiſchen der Organe ſelbſt zu einem dem organiſchen Bedürfniß entſprechenden Ganzen. Ganz auf ähnliche Weiſe haben wir das elementariſche Urtheilen oder Begreifen (in einzelnen abſtracten Elementen) unterſchieden, ferner das aus dieſen Elementen aſſimilirende gegenſtändliche und endlich das dieſe Elemente wiederum zu einem ſubſtantiellen Ganzen verknüpfende plaſtiſche oder darſtellende Denken. Wie das vorſtellende und darſtellende Denken von einander untrennbar waren, ſo auch die Ernährung und der plaſtiſch-bildende Prozeß. Betrachten wir das Erkenntnißſyſtem näher, ſo zeigt ſich in der Maſſe der Vorſtellungen und Begriffe das Blut, die allgemein circulirende Ernährungsſubſtanz; das Urtheil iſt der Puls des dieſe Maſſe in Bewegung ſetzenden Geſammtbewußtſeins. Wir haben in den allgemeinen Begriffen die Gefäße gefunden, die ſich durch den ganzen Erkenntnißkörper

verbreiten und in den feinen Verzweigungen der individuellen und der Prädikatbegriffe auslaufen. In der Negation fanden wir den vielfach ſich verzweigenden Prozeß der Abſonderung ganz elementariſch geſetzt, wie derſelbe auch im lebendigen Körper auf die mannigfachſte Weiſe ſich darſtellt. Aber wie hier jede Abſonderung nur Mittel iſt für die poſitive Weiterbildung, ſo iſt auch im Erkenntnißprozeß die Abſonderung des Widerſpruches nur Mittel für die poſitive Geſtaltung des Erkennens. Selbſt der univerſellſte elementariſche Abſonderungsprozeß im Körper, die Reſpiration, iſt, wie die neuern Unterſuchungen beſtimmt gelehrt haben, zugleich Aufnahme des poſitiven belebenden Princips (des Sauerſtoffs) als ſolchen in das Blut: ſo auch muß das elementariſche Erkennen beſtändig Neues und Poſitives in ſich aufnehmen, wenn es lebendig bleiben ſoll. Im ſubſtantiellen und wiſſenſchaftlichen Erkennen iſt die Abſonderung nicht minder wichtig als Kritik, als Abſondern des unverdaubaren Erkenntnißſtoffs.

Was nun den Aſſimilationsprozeß des gegenſtändlichen Erkennens betrifft, ſo entſpricht auch dieſer dem natürlichen: hier nämlich ſind beſtimmte plaſtiſche Gebilde vorhanden, in denen die Elemente, die Zellen in ſehr verſchiedenen Geſtalten zuſammengefügt ſind; das beſondere Anſchießen der Blutelemente geſchieht nothwendig an dieſe poſitiven vorhandenen Gebilde: auf ähnliche Weiſe verhält es ſich im gegenſtändlichen Erkennen: die einzelnen Elemente werden in die vorhandenen Gebilde von Urtheilen aufgenommen, und eben ſo wenig, als die Zellen der Blutkügelchen ſich ſelbſt zu denen der Organe fortbeſtimmen können, eben ſo wenig können dies die allgemeinen Kategorien: auch kann unmöglich bloß aus der Negation und Abſonderung die poſitive Geſtaltung hervorgehen.

Aber aus einem ſolchen Kryſtalliſationsprozeß, wie in der neueſten Zeit Schwann hypothetiſch die Aſſimilation erklärte (vgl. S. 93), können weder die poſitiven plaſtiſchen Gebilde des Organismus, noch die des Erkennens begriffen werden. Warum geſtalten ſich denn jene Elementartheile zu beſtimmt geſtalteten Nerven, dieſe zu Bändern, Muskeln u. ſ. w.? Das ideelle Princip, was urſprünglich dieſe Organe zeugte, muß auch in ihrer Erhaltung wirkſam ſein, und wie uns demnach hier die elementariſchen Prozeſſe auf ein vorhandenes, ideelles und organiſches Weſen zurückweiſen: ſo auch die elementariſchen Erkenntnißprozeſſe auf eine ſchon vorhandene Vernunft. Da aber dieſes Ideelle

nur am Getheilten, Elementariſchen ſich darſtellen kann, ſo muß die organiſche Erkenntnißthätigkeit die untergeordneten Prozeſſe des elementariſchen und gegenſtändlichen Denkens in ſich aufnehmen. Nennen wir nun dies aus dem Ganzen hervorgehende und ein organiſches Ganze umfaſſende Erkennen das philoſophiſche und ſpeculative, ſo muß dieſes jene Gegenſätze vereinigen: es muß zugleich elementariſch ſein und ſubſtantiell die Reſultate der Erfahrung in ſich aufnehmen, wie wir dies in der Einleitung zeigten.

Der plaſtiſche Bildungsprozeß dient zunächſt den einzelnen organiſchen Bedürfniſſen, der Zuſammenfaſſung, Bewegung u. ſ. w., ſo auch das darſtellende Denken den Bedürfniſſen des gewöhnlichen Lebens als Phantaſie im Allgemeinen. Der plaſtiſche Bildungsprozeß gelangt zu ſeiner höchſten Vollendung in der Zeugung, wo er über das Individuum hinausgeht und die ganze Lebendigkeit und Beſeelung des Individuums in ſich aufnimmt. Eben ſo nimmt das darſtellende Denken des Künſtlers alle Vernunftthätigkeit in ſich auf und erzeugt uns in den Dichtungen Abbilder des geiſtigen Selbſt. Die Kunſtthätigkeit entwickelt ſich allmälig zu einem ſelbſtſtändigen Syſtem, wie auch die Zeugung: beiden iſt gemeinſam die Idee des Schönen und die Liebe.

Jede von den vier weſentlichen Vernunftthätigkeiten ſetzt alſo die Totalität der übrigen und ihre Bildungsprozeſſe voraus. Die chriſtliche Frömmigkeit ſetzt nothwendig die Weltanſchauung, ſo wie auch die Subſtanz des Sittlichen und die Energie des Willens voraus. Nicht minder ſetzt die Sittlichkeit das Erkennen voraus; wie wäre ohne daſſelbe die organiſche Selbſtbegränzung und Geſtaltung des Thuns möglich! Alle dieſe drei Vernunftthätigkeiten dienen der Kunſt, ſo wie ſie ihrerſeits im Einzelnen ſich der Kunſt zu ihren Geſtaltungen bedienen.

Im Körper ſind die niedern, die elementariſchen und ſubſtantiellen Prozeſſe durch die organiſchen gebunden, beherrſcht; werden aber die erſtern durch irgend eine Urſache entbunden, ſo tritt Entartung und ſo allmälig Krankheit ein. So auch im individuellen Vernunftorganismus das acute Fieber des Affects und die chroniſchen Entartungen der Leidenſchaft, welche gleich der Krankheit den Ernährungsprozeß des Erkennens alterirt. Aber bei der genauen, unausgeſetzten organiſchen Wechſelwirkung zwiſchen dem Ernährungs- und Belebungsſyſtem iſt in vielen oder gar in den

meiſten Fällen nicht zu beſtimmen, ob die Krankheit mehr von dieſem oder jenem Syſtem ausgeht. So läßt ſich auch bei den meiſten Entartungen nicht ſagen, ob die Leidenſchaft oder der Irrthum mehr zu Grund gelegen hat. —

Wie auf dieſer höchſten Entwicklungsſtufe die individuelle Vernunftthätigkeit mit der ideellen zuſammenfällt, indem ſich das Individuum ganz zum Organ der Idee gemacht hat, eben ſo umfaßt die individuelle auch die univerſelle, d. h. das Individuum gehört eben ſo wohl der Gemeinſchaft der Menſchheit an als ſich ſelbſt, und wie es ſich in ſich ſelbſt von Stufe zu Stufe erhebt, und die höhere Bildung ſtets die niedere in ſich aufnimmt, ſo nimmt es auch die vorausgegangene univerſelle, hiſtoriſche Entwicklung im Weſentlichen in ſich auf. Das tiefſte Inſichgehen und das wahrhaft objective Ausſichherausgehen fallen hier zuſammen. Der neue Menſch kann ſich nur in und über dem Vorhandenen darſtellen; das Individuum muß alſo, um wahrhaftes Organ der Vernunft-Entwicklung zu werden, in die geſchichtliche Entwicklung des Glaubens (der Kirche), der Sittlichkeit (des Staates) und des Erkennens (der Wiſſenſchaft) eintreten, d. h. ſich die ideellen Reſultate derſelben aneignen. In dem Maaße, als dieſes nicht geſchieht, treibt das Individuum unnütze Arbeit: es produzirt, was ſchon vorhanden iſt, oder will ſeine individuellen Productionen an die Stelle der ſchon vorhandenen vernünftigen ſetzen, geräth dadurch mit der Welt in Streit und bringt nur Verwirrung hervor. Es iſt mit Recht hervorgehoben worden, daß Jeder ſeiner Zeit angehöre, in ihr mit allen Talenten wurzelt, aber Jeder trägt in und mit der Freiheit und Vernunft auch das Princip des Fortſchritts in ſich. Keiner darf ganz bei dem Vorhandenen ſtehen bleiben, denn ein jeder trägt ein Minimum von Entwicklungskraft, von Talent in ſich. Das Gegebene iſt keine Schranke für den freien Geiſt; es iſt vielmehr die Sphäre, worin die Freiheit ſich realiſirt. Der Geiſt m u ß fortſchreiten in und über der gegebenen Subſtanz, aber er kann dies nur wahrhaft, indem er die Urbedingung, das Grundprincip der vernünftigen Entwicklung und die weltliche Subſtanz in ſich trägt. Hat der Glaube, die Liebe, die Begeiſterung keinen objectiven Inhalt, ſo iſt ſie krankhaft, phantaſtiſch und verwirrend für das gemeinſame Vernunftleben. Wir wollen in den einzelnen Vernunftthätigkeiten die bisher angedeuteten organiſchen und univerſellen Beziehungen etwas genauer verfolgen.

B. Beſondere Entwicklung der ſelbſtbewußten Vernunftthätigkeiten.

Es kann nicht unſere Abſicht ſein, in die Organiſation der Vernunft-Ideen im Einzelnen genauer einzugehen und hierdurch in die ſpeculativen Wiſſenſchaften einzugreifen. Unſere Wiſſenſchaft hat das realiſirte individuelle Geiſtesleben zum Gegenſtande; ſie hat alſo hier die Bildungselemente zu begreifen, welche weſentlich dem modernen und chriſtlichen Menſchen angehören, jedoch nur vom individuell-organiſchen Standpunkte aus die gegebenen Erſcheinungen der Vernunftthätigkeit betrachtend.

Zuvörderſt haben wir auch auf dieſem Gebiete die negative Anſicht abzuweiſen, welche die geſchichtlichen Erſcheinungen auch des modernen chriſtlichen Lebens auf niedrige Intereſſen, Motive, Leidenſchaften zurückführt. Die frühere ſogenannte pſychologiſche Behandlung der Geſchichte iſt zwar bei uns jetzt verſchwunden. Es gehört zu den Verdienſten Hegels, in den geſchichtlichen welthiſtoriſchen Erſcheinungen auf die Entwicklungen der Vernunft hingewieſen zu haben. Nur wird dieſe Vernunft als nur im Allgemeinen vorhanden, nicht auch als in der individuellen Entwicklung realiſirt angeſchaut, wie dies denn freilich dieſer abſtracten Geiſtes-Anſchauung gemäß iſt. Hegel lehrt (Philoſ. der Geſch. S. 26): »Die Thätigkeit, welche die (vernünftigen) Endzwecke ins Werk und Daſein ſetzt, iſt des Menſchen Bedürf»niß, Trieb, Neigung und Leidenſchaft.« (S. 30) »Indem ſich »die Vernunft dieſer Werkzeuge (der welthiſtoriſchen Individuen) »bedient, können wir es eine Liſt derſelben nennen, denn ſie läßt »ſie mit aller Wuth der Leidenſchaften ihre eigenen Zwecke voll»führen und erhält ſich nicht nur unbeſchädigt, ſondern bringt ſich »ſelbſt hervor. — Die Leidenſchaften zerſtören ſich gegenſeitig, die »Vernunft allein wacht, verfolgt ihre Zwecke und macht ſich gel»tend.« — (S. 24) »Die Vernunftbeſtimmungen, die Tugend »u. ſ. w. ſind zwar auch dabei, aber ſie ſtehen in einem unbe»deutenden Verhältniß zur Welt und zu dem, was ſie erſchafft.« Hegel alſo verkennt nicht das vernünftige Moment, aber es iſt im Individuum das Untergeordnete. Es verhält ſich aber bei genauerer Betrachtung ganz umgekehrt. Die leidenſchaftliche That iſt das, was am meiſten auffällt, in die weltliche Erſcheinung und Kenntniß tritt, wonach alſo in der ſogenannnten großen Welt geurtheilt wird. Aber das eigentliche Princip der Entwicklung iſt

das lebendige vernünftige Geſammtbewußtſein des Individuums, welches das gemeinſchaftliche Leben der Geſammtheit und Menſchheit, worin es wirkt, in ſich trägt; die particuläre Befriedigung iſt bei allen tüchtigen Naturen, geſchweige bei großen Männern, Nebenſache, oder ſie geht wenigſtens auf in der Liebe und Begeiſterung für die That, die Sache. Betrachten wir z. B. unſern Luther. Er war ſehr leidenſchaftlich. Lieſt man den dritten Band von Leo's Univerſalgeſchichte, ſo ſollte man denken, die Leidenſchaft ſei das weſentliche Agens ſeiner reformatoriſchen Thätigkeit geweſen, aber es war der lebendige, tiefe, chriſtliche Glaube, das ſittliche, deutſche Gewiſſen, was die hierarchiſchen Entartungen abſtieß und jene Leidenſchaftlichkeit erzeugte, die wir deshalb nur als untergeordnetes Moment betrachten müſſen. Er trug eine ganze innere objective Welt in ſich, und wie dieſes Höhere, Objective weſentlich das ihn beſeelende Princip war, hat bereits der treffliche Ranke nachgewieſen. Mag es ſein, daß die objective Vernunft, wie ſie in der Geſammtheit exiſtirt, allmälig etwas ganz Anderes aus den individuellen Beſtrebungen und Ideen macht und die Keime zu einer Mannigfaltigkeit von bedeutenden Organismen entwickelt, ſo dürfen wir darum doch nicht die unendliche Bedeutung dieſes individuellen Keimes verkennen; aber es iſt ſchwer, denſelben in ſeiner Objectivität zu erforſchen: Tauſende und Millionen von ſolchen ideellen Keimen gehen hier, wie in der Natur, verloren. Und ſo erſcheint denn das Individuelle dem Allgemeinen gegenüber gar nicht unbedeutend, ja jene allgemeine Vernunft exiſtirt nur in der Gemeinſchaft der individuellen Geiſter und ihrer Einigung mit Gott. Wollte man uns gegen dieſe Objectivität des individuellen Vernunftlebens die Eroberer und Feldherren anführen, welche beſonders früher in der Weltgeſchichte faſt nur als mörderiſche Tyrannen figurirten, ſo haben wir früher bereits gezeigt, wie die Leidenſchaft bei dieſen an energiſche Gemüthseigenſchaften ſich knüpft und wie ſie eine bedeutende Entwicklung und Objectivität des Bewußtſeins in ſich tragen. Und auch bei dem geringern vernünftigen Manne findet ſich, genauer betrachtet, ein reiches objectives Bewußtſein. Selbſt der Bauer und Handwerker, obwohl ſie zugleich einem gewiſſen Mechanismus der Arbeit ſich hingeben müſſen, tragen die ganze Vernunftwelt ihrer Sphäre in ſich; wir finden in ihnen alle Elemente des Menſchen. Betrachten wir indeß dies organiſche Verhältniß in den einzelnen Vernunftthätigkeiten genauer.

1. Die Entwicklung des Glaubens.

Faſſen wir den innern Menſchen ins Auge, ſo darf nicht vergeſſen werden, daß die philoſophiſche Wiſſenſchaft denſelben nur in zugleich weltlicher Ausbildung verfolgen kann; jene innere Freiheit realiſirt ſich im Geiſte über der Erſcheinung und iſt nur für den höchſten Geiſt anſchaubar; wir können dieſelben nur in ihren weltlichen Thaten und Abbildern auffaſſen. Der neue Menſch organiſirt ſich auch im weltlichen Leben und ſucht in demſelben ſein Ebenbild hervorzubringen und zwar in der Gemeinſchaft der Menſchen als Kirche, im Erkennen als Lehre, Glaubenslehre.

Betrachten wir zuerſt den innern Menſchen überhaupt, ſo müſſen wir auch hier mehrere Entwicklungsſtufen deſſelben unterſcheiden. Wie das Chriſtenthum weſentlich ſich ſeine irdiſche Exiſtenz erſt erkämpfen mußte, ſo mußte auch der innere Menſch erſt mit dem natürlichen und weltlichen kämpfen und ringen, um ſich denſelben zu unterwerfen, ja dieſer Kampf widerholt ſich mehr oder weniger in allen Individuen, aber als univerſelle weltliche Erſcheinung zeigt er ſich in den erſten Zeiten des Chriſtenthums. Die germaniſchen Völkerſtämme, welche das Chriſtenthum am innigſten aufzunehmen beſtimmt waren, hatten noch keineswegs die Zucht des Geſetzes durchlaufen, die für Bildung des innern Menſchen ſo nothwendig iſt (S. 438). Daher denn noch, man kann ſagen, die kindliche Form der Frömmigkeit im Mittelalter, die man von der einen Seite zu ſehr erhoben, von der andern zu ſehr herabgeſetzt hat. Allerdings war der nach dem heiligen Lande fahrende Ritter, der ſein Leben für die Idee opferte, lebendiger von derſelben durchdrungen, wie der ſpätere weltliche Menſch, aber der Menſch erſcheint noch wenig in ihm ausgebildet. War er von den heiligen Gegenſtänden abgewendet, ſo vergaß er ſein Chriſtenthum; er raubte, plünderte, mordete, überließ ſich den Ausſchweifungen, weil die Gemeinſchaft mit Gott, ähnlich wie beim Kinde und Naturmenſchen, ihm nur eine endliche war, im Einzelnen erſcheinend, in einzelnen Handlungen ſich darſtellend. Der natürliche Menſch ward alſo nur im Einzelnen bezwungen und die Frömmigkeit überhaupt hier noch getheiltes elementariſches Princip eines höhern geiſtigen Lebens. Nicht anders verhält es ſich mit den Asceten und Mönchen, die ſich in die Einſamkeit zurückzogen, um des natürlichen Menſchen los zu werden. Das aber konnte unmöglich gelingen, und es entſtand jener leidenſchaftliſche, krankhafte Zwieſpalt zwi-

ſchen dem natürlichen und chriſtlichen Menſchen, der nicht ſelten zu ſehr phantaſtiſchen Entartungen führte. Dieſer Antagonismus mußte nothwendig in dem Maaße eintreten, als der innere Menſch noch nicht das Erkennen und das praktiſche Leben ſich angeeignet hatte. Was denſelben vorzüglich veranlaßte und verſtärkte, war die orientaliſche, dualiſtiſche, von menſchlicher Selbſtthätigkeit abgewendete Weltanſchauung, die ſich mit dem Chriſtenthum aus dem Orient nach dem Occident verpflanzte.

Zu gleicher Zeit aber trat das Chriſtenthum auch immer mehr zugleich in die Welt ein als Kirche und als Kirchenlehre. Hier nun trat der innere Menſch in Kampf mit dem weltlichen, und die Lehre, wie die Kirche ſelbſt verendlichte und verweltlichte in demſelben; das Dogma wurde gewiſſermaßen zum weltlichen Geſetz, es erſtarrte in der endlichen Form. Die chriſtliche Lehre nahm zwar weltliches philoſophiſches Erkennen in ſich auf, aber ſie ſchloß ſich in dieſen weltlichen Beſtimmungen ab und beförderte in dieſer Erſtarrung das Entarten der Kirche; das weltliche Geſetz und weltliche Erkennen konnte, vom kirchlichen unterdrückt, nur langſam fortſchreiten, aber es wurde eben ſo wenig ganz unterdrückt, wie das chriſtliche Princip ſelbſt, welches auch im Mittelalter über der Entartung ſich wirkſam erwies.

Deshalb gelang es denn auch den Reformatoren, beſonders in Deutſchland, den Geiſt wiederum zum einfachen Evangelium zurückzuführen. Das Chriſtenthum nahm jetzt mehr das Natürliche (in der Ehe) und das Weltliche, die Selbſtthätigkeit (den Staat) in ſich auf, ohne dadurch den lebendigen Glauben zu gefährden. Hierdurch wurden denn auch die Beſchränkungen des natürlichen und weltlichen Erkennens einigermaßen aufgehoben, und dieſes nahm beſonders durch Wiederaufleben des Claſſiſchen bald einen ſelbſtſtändigen Aufſchwung. Indem jetzt aber das weltliche Erkennen als ſelbſtſtändige Vernunft ſich geltend machte, trat ein neuer höherer Gegenſatz der Glaubenslehre gegen dieſe weltliche Vernunft ein, ein Gegenſatz, der, wie ſich unten zeigen wird, ebenfalls die ſchlimmſten Entartungen herbeiführte.

Es zeigt ſich alſo auch hier das allgemeine Geſetz der geiſtigen Entwicklung, daß die höhere die Subſtanz der niedern vorausſetzt und ſich nur in dieſer organiſch geſtalten kann. Das Geſetz muß im Staat, wie im Erkennen, erſt der höhern Entwicklung vorangehen; deshalb konnte ſich der innere Menſch im praktiſchen Thun und Erkennen des Mittelalters nicht vollſtändig darſtellen.

Freilich iſt auch die neuere Zeit noch nicht dahin gelangt, aber das kann doch ſchwerlich geläugnet werden, daß das chriſtliche Princip fortſchreitend das Leben ſich angeeignet hat. Scheint es auch, als ob die Ehrfurcht vor dem Höchſten, Heiligen nicht mehr ſo lebendig den ganzen Menſchen durchdringe, wie in frühern Zeiten, ſo müſſen wir erwägen, daß die Gegenſätze jetzt mehr in der Sphäre der Erkenntniß hervortreten, daß im praktiſchen Leben ſelbſt das höhere Princip mehr ſich ausgebreitet hat, und folglich die Gegenſätze im Leben nicht mehr ſo ſchroff einander gegenübertreten.

Auch was das Verhältniß des Glaubens zum Erkennen betrifft, ſo hat die Theologie mehr das ganze vernünftige Erkennen des Menſchen in ſich aufgenommen, obgleich ſie anderſeits im ſtärkſten Kampfe mit der weltlichen oder der einſeitigen Verſtandes-Reflexion begriffen iſt. Wie man auch über die Entwicklung des innern Menſchen denken möge, ſo viel ſcheint uns gewiß, daß wir uns ſowohl im Staate als in der Wiſſenſchaft mehr als je einem ſichern geſetzmäßigen Zuſtande nähern, alſo einem ſolchen, worin der Boden am meiſten für das Chriſtenthum geebnet iſt. Betrachten wir indeß die verſchiedenen Sphären genauer.

2. Entwicklung der Sittlichkeit.

Schon in der weltlichen Entwicklung ſahen wir die Idee des Guten über das gemeinſame Staatsleben ſich erheben, aber erſt der »neue Menſch« giebt derſelben die wahrhafte Erfüllung. Denn erſt die Liebe Gottes reinigt den Geiſt von allen Verkehrtheiten und erweckt mit dem ungetheilten Selbſtbewußtſein der Menſchheit auch die klare ungetrübte Idee des Guten. Wir fanden früher, daß der Wille weder durch allgemeine Maximen, noch durch das bewegte Gemüth ſich zu wahrhaft objectiven Zweckſetzungen beſtimmen kann. Erſt jene höhere objective Liebe giebt unſerm Willen eine feſte Energie, eine beſtimmte Richtung. Die Liebe, das erzeugende Prinzip in der ganzen Schöpfung, erzeugt unmittelbar den Zweckbegriff, der dann durch die vernünftige weltliche Reflexion in ſeinen beſondern Beziehungen genauer begränzt wird; die Zweckſetzungen der Liebe ſind nicht bloß allgemeine Gedanken, es ſind objectiv beſtimmte Ideen, ſchöpferiſche Gedanken, die den Keim der nähern Selbſtbegränzung gewiſſermaßen ſchon in ſich tragen. Dieſe wird weiter vollendet durch die innige Einigung des Individuums mit dem Volksgeiſte.

Die chriſtliche Sittlichkeit iſt deshalb nicht nur gegen Hemmungen gerichtet; ſie tritt nicht erſt da hervor, wo gewiſſe Colliſionen in den Pflichten des Staatsbürgers, der Rechtſchaffenheit hervortreten; ſie iſt weſentlich poſitiv und productiv, und eben nur hierdurch vermag ſie auch die Colliſionen in den Pflichten aufzuheben, wie dies in Beziehung auf das Vernunftleben überhaupt Schleiermacher in ſeiner Sittenlehre nachweiſet.

Den Uebergang vom weltlichen Standpunkt der Sittlichkeit zu dieſem ſelbſtbewußt-vernünftigen iſt nicht möglich ohne eine innerliche Selbſtbeſchränkung des Ich, d. h. indem der Glaube uns dazu treibt, unſeres Verhältniſſes zur Welt, unſerer Individualität uns bewußt zu werden, müſſen wir die übermäßigen leidenſchaftlichen Anſprüche des weltlichen Selbſt ausrotten. In dieſem Sinne iſt nicht mit Unrecht geſagt worden, daß dem wahrhaft ſittlichen Leben eine gewiſſe Selbſtvernichtung vorhergehen müſſe. Die Nothwendigkeit einer ſolchen ergiebt ſich auch vom weltlichen Standpunkt. Göthe hat dies in den Wanderjahren ausgeführt und bemerkt (im Anfang des 4. Bandes von ſeinem Leben): »Unſer »phyſiſches ſowohl als geſelliges Leben, Sitten, Gewohnheiten, »Weltklugheit, Philoſophie, Religion, ja ſo manches zufällige Er»eigniß, alles ruft uns zu: daß wir entſagen ſollen. So »manches, was uns innerlich eigens angehört, ſollen wir nicht nach »Außen hervorbilden; was wir von Außen zur Ergänzung unſe»res Weſens bedürfen, wird uns entzogen, dagegen aber ſo vieles »aufgedrungen, das uns ſo fremd als läſtig iſt — und ehe wir »hierüber recht ins Klare ſind, ſind wir genöthigt, unſere »Perſönlichkeit erſt ſtückweis und dann völlig aufzu»geben.« Göthe meint, der Leichtſinn erleichtere uns am meiſten die Sache: — aber der Leichtſinn zerſtört unſer Selbſt zugleich und läßt es immer mehr in jener natürlichen Luſt des Selbſtgefühls verſinken; die weltliche Entſagung, Selbſtvernichtung iſt eine gewaltſame, ſie kommt erſt zu Stande, wenn die Leidenſchaften erſchöpft ſind: ſie tödtet unſer Selbſt.

Die vernünftige Selbſtnegation aber, die der Liebe, thut dies nicht, ſie reinigt unſer Selbſt von den krankhaften, nur momentan belebenden Selbſtgefühlen des Egoismus, die es nur verwirren und mit der Welt in Streit bringen; ſie gewährt ihm dagegen in und mit dem Selbſtgefühl der Demuth, jenes freudige harmoniſche Selbſtbewußtſein, wodurch die Perſönlichkeit ſich fortſchreitend erweitert und begeiſtet. Die chriſtliche Demuth und dies

immer mehr erhebende Selbſtgefühl ſind keineswegs widerſprechende Elemente, denn die wahrhafte Demuth, die bei unſern denkenden Genies in einigen Verruf gekommen iſt, gilt keiner weltlichen Perſon und einzelnen Sache, ſie iſt kein niederdrückendes Gefühl und iſt mit der Liebe, der ideellen That ſelbſt gegeben; ſie iſt das Gefühl der Selbſtbegränztheit des vernünſtigen Individuums in Gott.

Mit der Sittlichkeit iſt aufs engſte verbunden jene innere Harmonie und Glückſeligkeit des Individuums. Nur aus einſeitiger abſtracter Reflexion über gegebene verkehrte Zuſtände konnte jener Gegenſatz zwiſchen moraliſcher Vollkommenheit und Glückſeligkeit in den neuern ethiſchen Syſtemen entſtehen. Am meiſten freilich iſt dies veranlaßt worden durch die Entartung der chriſtlichen Frömmigkeit ſelbſt, welche von Leben und Selbſtthätigkeit ſcheu zurückfliehend, ſich abſtract in das Gefühl oder müßige Speculationen verirrte. Die chriſtliche Sittenlehre kann mit dem Satze anfangen, womit Spinoza's Ethik ſchließt, daß die Glückſeligkeit ſelbſt Tugend iſt, und daß wir durch ſie, d. h., wie auch Spinoza wollte, durch den Dei amor intellectualis, unſere Luſt zu beherrſchen vermögen.

Auch im chriſtlich-ſittlichen Menſchen zeigt ſich das Entwicklungsprincip auf ſehr verſchiedenen Stufen. Zuerſt erſcheint die Sittlichkeit noch ganz gewiſſermaßen eingehüllt in den Glauben, tritt daher nicht in die Welt, zieht ſich vielmehr vor ihr zurück: die Tugenden der Enthaltſamkeit, Keuſchheit u. ſ. w. gelten als die erſten oder einzigen. Die Tugenden des Glaubens und die im thätigen Gegenſatz gegen das weltliche Leben treten am lebendigſten in den erſten drei Jahrhunderten nach Chriſto hervor, weniger rein, wie ſchon angedeutet, im Mittelalter. Die Demuth war von jeher eine der chriſtlichen Cardinaltugenden, die mit dem Glauben ſelbſt gegeben iſt. An dieſe ſchließt ſich bei weiterer weltlicher Entwicklung das Streben nach Selbſtbegränzung, das beſonnene Beſchränken der That auf einzelne Punkte, um nach und nach ſicher und beſtimmt den Zweckbegriff zu verwirklichen. Je mehr dieſelbe ein ſchon vorhandenes Ganze findet, deſto umfaſſender kann es ſich darſtellen. Daher tritt nun allmälig auch das univerſelle weltliche Abbild der Idee des Guten, der Staat, in mehr organiſcher Geſtaltung hervor. Im Mittelalter freilich ſehen wir die politiſchen Kräfte in großartiger ideeller Bewegung, aber die Geſtaltung im Großen bleibt unvollſtändig und die politiſche Entwicklung entartet ſpäter; erſt der neuere Staat iſt wie-

der in dem Streben zu einer höhern Entwicklung begriffen; die politiſche Vernunft ſtrebt ſich zu organiſiren in der **Konſtitution**, welche freilich, wie alles Organiſche, nicht aus der abſtracten Reflexion heraus geſchaffen werden kann, ſondern in allmäliger volksthümlicher Entwicklung. Indeß auch ſchon der chriſtliche Staat, wie er bereits geworden iſt, trägt eine weit höhere ſittliche Entwicklung in ſich, als der Staat der Alten. Zuerſt iſt die Zucht des Geſetzes und der Gehorſam allgemeiner geworden, die anarchiſchen Elemente ſind mehr gebändigt und dem höhern Princip unterworfen, zweitens hat derſelbe die Intelligenz der Volksentwicklung in ſich aufgenommen und wirkt organiſirend auf dieſelbe zurück; drittens hat er, was freilich im Einzelnen und zunächſt viele Uebelſtände herbeigeführt hat, die natürlichen Gränzen der Stämme überſchritten und ſtrebt größere Ganze von Nationen, Völkern zu bilden; viertens iſt die Idee der Gerechtigkeit, von dem innern Menſchen aus, tiefer in ihn eingedrungen und hat den ſtarren Rechtsverhältniſſen eine größere Freiheit gegeben.

Nicht minder tritt die höhere Selbſtſtändigkeit der ſittlichen Individualität unzweideutig in vielen Erſcheinungen hervor: das Gewiſſen, dies Bewußtſein der Menſchheit, iſt tiefer und univerſeller entwickelt, die beſonnene Selbſtbegränzung im praktiſchen Thun iſt umfaſſender geworden und auch die Sittenlehre wurde beſonders durch Fichte und Schleiermacher auf eine höhere Stufe gehoben, indem ſie den ganzen vernünftigen Menſchen in ſich aufzunehmen ſuchte. Immer tiefer iſt die Ueberzeugung geworden, daß die Idee des Guten den ganzen Menſchen in ſeiner Natürlichkeit und Weltlichkeit umfaſſen müſſe und daß die letztere nicht müſſe ertödtet, ſondern Organ des chriſtlichen Lebens werden.

An die Sittlichkeit knüpft ſich aufs engſte das wahre vernünftige Erkennen, welches das Object und vorzüglich den Menſchen in der Allheit der Offenbarungen zu begreifen ſtrebt, das wiſſenſchaftliche.

3. Die wiſſenſchaftliche Entwicklung.

Das elementariſche und ſubſtantielle oder gegenſtändliche Denken blieb unvollſtändig: das erſtere blieb bei elementariſchen Beziehungen ſtehen, die nur im quantitativen mathematiſchen Gebiet eine volle Anwendung erlaubten; das gegenſtändliche aber kann nicht zur Selbſtbegränzung gelangen, weil es, einer fremden Objectivität gegenüberſtehend, überall im Einzelnen ſich verliert. Es bildet ſich daher, um die Lücken auszufüllen, das **ſpeculative**

Denken, welches ebenfalls elementariſch anfängt, wie wir am deutlichſten in den vorſokratiſchen Anfängen der griechiſchen Speculation ſehen. Nachdem Sokrates die Forſchung auf den Menſchen gewendet hatte, erſtiegen Platon und Ariſtoteles eine höhere Stufe, und zwar Platon überwiegend dem ſittlichen Vernunftleben und den Ideen zugewendet, Ariſtoteles mehr über den empiriſch gegebenen Stoff der Natur und Welt reflectirend, beide in lebendiger Anſchauung Herrliches leiſtend, ohne jedoch ein univerſelles, vollſtändiges Syſtem hervorzubringen. Aber das griechiſche Leben entartete zu bald, als daß die von dieſen Denkern geſtreuten fruchtbaren Keime hätten Wurzel ſchlagen können.

Das Chriſtenthum erzeugte eine neue Wiſſenſchaft, die Theologie. Durch ſie wurde eine kurze Zeit einmal wieder die Speculation belebt, aber bald in ihrer Entwicklung ganz gehemmt, ſo daß ſie in der Scholaſtik faſt ganz unterging: die Sklavin konnte ihrer Gebieterin auch nur Sklavendienſte darbringen; es zeigt ſich in ihr aufs deutlichſte, wie die Wiſſenſchaft und beſonders die Philoſophie ohne eine freie Entwicklung des Vernunftlebens nicht gedeihen kann. Wie die Philoſophie allmälig aus der Scholaſtik ſich erhob, wollen wir nicht verfolgen; bis auf Kants Zeit hatte die Philoſophie wenig Einfluß auf das Leben, weil ſie in und mit dieſem, wenige Ausnahmen abgerechnet, verknöchert war; Spinoza's Syſtem hatte keinen Eingang gefunden. Locke's Pſychologie aber leiſtete im Auslande der negativen Entwicklung Vorſchub.

In der neuern Zeit hat das wiſſenſchaftliche Denken mehr als je Einfluß auf das Leben erlangt. Das praktiſche Denken hat durch Mathematik, Mechanik und Naturwiſſenſchaft eine in frühern Zeiten nicht geahnte Ausbreitung und Entwicklung erlangt. Auch die Vernunftanſchauung wurde trotz der negativen Richtung des Denkens durch neue ſpeculative Syſteme zunächſt aus ihrer dogmatiſchen Erſtarrung herausgeriſſen (Kant), hierauf auch von der abſtracten elementariſchen Seite weiter fortgebildet. Schellings Naturphiloſophie und Hegels Geiſtesphiloſophie haben vielfach eingewirkt: die erſtere mehr auf die Naturforſchung, die zweite mehr auf die Theologie und das Leben. Was die letztere betrifft, ſo geht aus ihrer oben bezeichneten Stellung zum Grundprincip der Vernunftentwicklung hervor, daß ſie hemmend auf dieſelbe einwirken muß, wie dies denn auch die Erfahrung gezeigt hat und zeigt. Fällt die Gegenſtändlichkeit der Vernunftwelt ganz

in das individuelle Subject, ſo iſt nicht einzuſehen, wie eine Ehrfurcht vor dem Heiligen beſtehen ſoll, wie der Geiſt in ſeinen ſelbſterzeugten Reflexionen und Gebilden noch ein wahrhaft Göttliches und Gutes erblicken kann.

Offenbar erfüllt dieſe Philoſophie nicht die Forderung, daß das Erkennen wie jede andere Vernunftthätigkeit eine ungetheilte, organiſche, eine aus einem Ganzen ſich entwickelnde und ein Ganzes erſtrebende ſein müſſe; ſie iſt vielmehr ein in elementariſchen Gegenſätzen ſich bewegendes Denken, dem es an einem beſtimmten Princip der Selbſtbegränzung fehlt; ſein ideeller Mittelpunkt ſind die abſtracten Reflexions-Elemente oder Kategorien, aus deren Entwicklung es in fortſchreitendem Prozeß des Begriffs Natur und Geiſt will entſtehen laſſen. Aber wie könnte aus bloßen abgeriſſenen Elementen das Ideelle hervorgehen? Es iſt dies im Grunde gar kein anderes Beſtreben, als das des fleißigen ehrenwerthen Dr. Wagner im zweiten Theil des Fauſt, aus der Entwicklung der verſchiedenen Stoffe den Menſchenſtoff (den Begriff) hervorgehen zu laſſen, aber der als reiner Geiſt entſtandene **homunculus**, bloß in einem Glaſe ſteckend, quält ſich und die Philoſophen vergebens, um ſich zum wirklichen Daſein zu verhelfen, bis ihm endlich der Eros hilft; dem **homunculus** der abſtracten Philoſophie ergeht es ſo gut nicht, er bleibt im Glaſe der Reflexion ſtecken und kommt nirgends zum wirklichen organiſchen Daſein.

Daß das Erkennen ſeiner Idee nur entſprechen könne, indem es in organiſcher Entwicklung die Reſultate der Erfahrung in die urſprüngliche Idee aufnimmt, haben wir vorläufig im erſten Theil und weiterhin durch die That ſelbſt nach Vermögen zu zeigen geſucht; das weitere gehört der Erkenntnißlehre an. Nur noch Einiges von dem Verhältniß des Wiſſens zu den andern Vernunftthätigkeiten.

Nicht ſelten hört man vom Wiſſen behaupten, es lähme die Energie der That, ſtumpfe die Friſche des Gefühls ab und vernichte die Unſchuld und Unbefangenheit. Dies läßt ſich allerdings nicht ganz läugnen von jenem vereinzelten und negativen Reflectiren, was nicht von der lebendigen Anſchauung des Ganzen getragen wird, wohl aber von dem eigentlichen Wiſſen. Es iſt die eigene Trägheit und Sünde, welche eben jenes verderbte Denken erzeugt. Nicht »das Wiſſen iſt der Tod,« wie Schiller ſich ausdrückt, ſondern das Schein- und Falſchwiſſen, was

ſelbſt aus dem Tode der Negation geboren iſt. Mag uns auch ein tieferes Wiſſen manche kindliche Illuſionen rauben, ſo gewährt es uns doch in der Fülle der göttlichen Offenbarungen unendlichen Erſatz. Andere behaupten, mit dem Wiſſen ſei unzertrennlich Hochmuth verbunden. Aber es liegt keineswegs in der Natur des Wiſſens, ſich aufzublähen; dies iſt vielmehr nur einem ſolchen möglich, dem es an vernünftiger Selbſtbegränzung fehlt.

Dagegen gewährt das Erkennen den andern Vernunftthätigkeiten die Selbſtbegränzung. Nur die Selbſterkenntniß vermag uns immer mehr gegen das Böſe zu ſchützen, denn in das Dunkel des Irrthums flüchten und verbergen ſich die Flecken und finſtern Schatten der Sünde. Die Selbſtbetrachtung, die nur im Spiegel des Gegenwärtigen oder zunächſt vergangenen das Selbſt ergreift, wie ſchwankend und trüglich iſt ſie! Nur dann gewinnt ſie ſichern Grund und Boden, wenn wir uns als Ganzes anſchauen und die bisherige Entwicklung dieſes Ganzen auch in der Geſinnung und That des frühern Lebens verfolgen können. Nur in der lebendigen Anſchauung unſerer Selbſt wird die Sittenlehre aus einer »trocknen langweiligen Moral« ein klares Licht für unſern ſonſt unſichern Lebenspfad.

Wenn nun überhaupt, wie in der Natur-, ſo auch in der Vernunftwelt, Erkennen ohne Anſchauung des Wirklichen nicht viel beſſer iſt als — Träumen, ſo iſt klar, daß das Denken in der Sphäre des Geiſtes ſeinen Boden verliert, ſobald es von der Anſchauung der Perſönlichkeit, von der ungetheilten Vernunft oder auf der andern Seite von den einzelnen Elementen des endlichen Daſeins ſich ablöſt: das Erkennen iſt nur dadurch organiſche Thätigkeit des Geiſtes, daß es das Getheilte in das Ungetheilte aufnimmt. Hierdurch rechtfertigt ſich denn auch von Neuem die Grundvorausſetzung unſerer Wiſſenſchaft: die organiſche Selbſtproduction des Geiſtes im Ganzen des Gegebenen, d. h. in der Natur, in der Gemeinſchaft der Menſchen und in Einigung mit Gott (S. 19, 29). Wir dachten ihn als göttliches Ebenbild, in ſo fern er als ein ungetheiltes, in ſich vollkommenes Weſen immer tiefer und umfaſſender die endliche göttliche Offenbarung in Natur und Welt in ſich aufnahm. Dieſe Ebenbildlichkeit des Menſchen wurde aber erſt vollendet im Gottmenſchen, durch reale geiſtige Gemeinſchaft mit dem göttlichen Urbilde, zu welcher der Geiſt ſich nur entwickeln konnte, weil er urſprünglich vom abſoluten

Geiſte aus dieſer Allheit der göttlichen Offenbarung in dieſelbe geſetzt war und wird.

4. Entwicklung der Kunſt oder der Idee des Schönen.

Wir ſcheinen uns hier nicht in demſelben Falle zu befinden, wie bei den übrigen Ideen, daß wir eine fortſchreitende Entwicklung und Wiedergeburt derſelben durch das Chriſtenthum nachweiſen könnten; ſtehen wir doch in dieſem Punkte, wie ſo vielfach behauptet worden iſt, weit unter den Hellenen. Allein dieſe Behauptung geſchieht von einem Standpunkt aus, den wir nicht als den univerſellen anerkennen können, nämlich von dem der plaſtiſchen Kunſt. Dieſe aber für uns Neuere zum Maaßſtab der Kunſt überhaupt zu machen, iſt Niemand berechtigt, wenn er nicht beweiſt, daß unſere ganze chriſtliche Bildung eine nichtige iſt, daß wir das Göttliche vorzugsweiſe in der Einigung mit dem Natürlichen anſchauen müſſen. Denn die plaſtiſchen Künſte ſtellen jenen ungetheilten individuellen Geiſtes- und Lebensſtrom, der das Weſen des Schönen ausmacht (ſ. oben) nur in der natürlichen Geſtalt dar: die Architekonik erreicht nur das Endliche, Symmetriſche, Harmoniſche in elementariſchen Formen: die Sculptur und Malerei haben die organiſche Geſtalt zum Gegenſtande, ſie ſtellen gewiſſermaßen die Natur in ihrer höchſten Vollendung durch den menſchlichen Geiſt dar; aber in dieſer Endlichkeit der natürlichen Geſtalt kann die höhere ideelle That des Geiſtes ſich höchſtens andeutend, ſymboliſch offenbaren, am wenigſten aber jene objective Gemeinſchaft mit Gott und dem Göttlichen, welche das Weſen des Chriſtenthums ausmacht. Dieſe kann, weil ſie nur innerlich iſt, auch nur innerlich im Gefühl und Gedanken offenbart und dargeſtellt werden, und diejenigen Künſte, welche dieſe höhern Offenbarungen darſtellen (Muſik und Poeſie), ſind durch das Chriſtenthum unendlich erweitert und ganz anders geſtaltet worden.

Der Gegenſtand der chriſtlichen oder romantiſchen Kunſt iſt alſo die ganze neue Welt des Chriſtenthums, ſowohl die hiſtoriſche, univerſelle, als die innerliche des Gemüths, und beide nur in und mit einander, die Einigung des Geiſtes mit Gott und den weltlich-menſchlichen Offenbarungen, denn dieſe abſolute Innerlichkeit, welche nach Hegel Princip der romantiſchen Kunſt iſt, iſt keineswegs zu beſtimmen (Aeſthetik II. 122) als »abſolute Negativität von allem Beſondern, die einfache Einheit in ſich, die alles Außereinander, alle Prozeße der Natur und deren Kreislauf

»des Entſtehens, Vergehens und Wiederentſtehens, alle Beſchränkt»heit des geiſtigen Daſeins verzehrt.« — Allerdings war die chriſtliche Kunſt in ihrer Kindheit vorzugsweiſe auf die Perſönlichkeiten der heiligen Geſchichte, auf das Entſtehen des Chriſtenthums, auf dieſe Innerlichkeit gerichtet, aber wie wir oben ſehen, daß das Chriſtenthum in der Sittlichkeit und im Erkennen immer mehr die übrigen Vernunftthätigkeiten in ſich aufnahm, ſo auch geſchieht es in der chriſtlichen Kunſt, welche ſich zu der Natur, zum Klaſſiſchen zurückwandte und dieſe als untergeordnete Elemente durch ihr höheres Princip verklärte. Ihr Gegenſtand wurde daher immer mehr der ganze innerliche Menſch und mit dieſem die Natur, ja auch die letztere in weit größerm Umfang, als bei den Hellenen. Die Landſchaftsmalerei z. B. muß als eine bedeutende Erweiterung der bildenden Kunſt angeſehen werden, wovon die Hellenen wohl nicht einmal die Elemente gekannt haben, und wo fänden wir bei den antiken Dichtern ſolche poetiſche Darſtellungen der Schönheit der Natur, wie bei unſerm Jean Paul? Unſere heutige Muſik in der reichen Fülle ihrer tiefen Gefühlsentwicklung können wir ganz als Schöpfung des chriſtlichen Geiſtes bezeichnen, und unſere neuere Poeſie, wie hat ſie den ganzen Menſchen zu ergreifen geſucht! Wir müſſen deshalb ganz und gar beſtreiten, daß die romantiſche oder chriſtliche Kunſt in der neueren Zeit bereits aufgelöſt ſei, wie Hegel dieſe Entwicklung in der Aeſthetik darſtellt, welche Auflöſung er in dem Standpunkt der neuern Zeit begründet findet (II. 228, 232 ff.): »Gegenüber der Zeit, in welcher der Künſtler durch »ſeine Nationalität und Zeit, ſeiner Subſtanz nach, innerhalb ei»ner beſtimmten Weltanſchauung und deren Gehalt und Kunſt»formen ſteht, finden wir einen ſchlechthin entgegengeſetzten Stand»punkt, welcher in ſeiner vollſtändigen Ausbildung erſt in der »neueſten Zeit von Wichtigkeit iſt. In unſern Tagen hat ſich faſt »bei allen Völkern die Bildung der Reflexion, die Kritik, und bei »uns Deutſchen die Freiheit des Gedankens auch der Künſtler be»mächtigt und ſie in Betreff auf den Stoff und die Geſtalt ihrer »Production — ſo zu ſagen, zu einer tabula rasa gemacht. — Kein »Inhalt, keine Form iſt mehr unmittelbar mit der Innigkeit, mit »— der Natur, dem bewußtlos ſubſtantiellen W e ſ e n des Künſt»lers identiſch. — Er legt zwar auch jetzt noch ſein Genie herein, »er webt von ſeinem eigenen Stoffe hindurch, aber nur das All»gemeine oder ganz Zufällige; die nähere Idealiſirung hingegen »iſt nicht die ſeinige, ſondern er gebraucht in dieſer Rückſicht ſei-

»nen Vorrath von Bildern, Geſtaltungsweiſen, frühern Kunſtfor»men, die ihm, für ſich genommen, gleichgültig ſind und nur wich»tig werden, weil ſie ihm gerade für dieſen oder jenen Stoff als »die paſſendſten erſcheinen.« Wir haben dieſe Anſicht nur angeführt, weil ſie für die oberflächliche Betrachtung etwas Scheinbares hat; man muß den geiſtigen Menſchen im Auge behalten, um die Erſcheinungen der neuern Poeſie zu begreifen. Die neuere Poeſie hat ſich freilich größtentheils vom eigentlich Chriſtlichen entfernt, jedoch keineswegs ſo weit, wie man gewöhnlich glaubt, denn wenn ſie auch von den heiligen Geſchichten und dem Chriſtenthum ganz abſtrahirt, ſo iſt es doch der höhere ſittlich-menſchliche Geiſt, der dieſe Dichtungen erzeugte und als ihr beſeelendes Princip ſich zeigt. Von Cervantes und Shakeſpeare an bis auf Göthe, Schiller, Jean Paul haben uns die beſſern, großen Dichter den Menſchen in ſeinen unendlichen ideellen Geſtaltungen, in ſeinem Gemüthsleben und in ſeinen göttlich-weltlichen Geſchicken dargeſtellt, Unter dieſen Dichtern gab es ſchwerlich einen, dem es an einer beſtimmten ſittlichen Weltanſchauung gefehlt hätte. Auch läßt ſich nicht einmal behaupten, daß die neuern Dichter, indem ſie den Menſchen darſtellten, ganz aus der Nationalität herausgetreten wären: Cervantes poetiſche Perſonen ſind unverkennbar Spanier; in Shakeſpeare's Charakteren, die am meiſten entwickelt und univerſell ſind, läßt ſich meiſtens der Alles durchreflectirende Engländer ſehr gut erkennen; Göthe's nach höherer Bildung ſtrebende Perſönlichkeiten, Schillers ſittliche Ideale und Jean Pauls Gemüthsmenſchen ſind ſo entſchieden deutſch, daß aus ihnen allein Menſchen ſpäterer Jahrtauſende unſern deutſchen Charakter müßten beurtheilen können. Und ſchon hieraus allein widerlegt ſich die Meinung, daß der neuere Künſtler ſich zu ſeinem Inhalt wie eine **tabula rasa** verhalte. Wir wiſſen es ausdrücklich von Göthe ſelbſt, wie tief ihn der Inhalt ſeiner Dichtungen durchdrang; nennt er doch ſelbſt noch im ſpätern Alter, in den Geſprächen mit Eckermann, ſeinen frühern Fauſt ein incommenſurables Product; auch von Schiller und Jean Paul iſt es bekannt, wie das ſittliche und religiöſe Leben, welches ſie darſtellten, in ihnen ſelbſt ein objectives war, keineswegs bloß ſubjective Phänomene ihrer ſelbſt.

Auch in der neuern Kunſt alſo zeigt ſich der Fortſchritt der höhern Entwicklung gegen die antike. Daß ſie in einem höheren Sinne, wie bisher, chriſtlich werden könne und müſſe, wollen wir nicht läugnen; aber auch der bisherigen dürfen wir ihren Antheil

an der höhern geiſtigen Entwicklung nicht abſprechen. Wenn die Alten von ihrer höchſten Kunſt, von der Tragödie, forderten, daß ſie die Leidenſchaften reinige, ſo hat Schiller in dem bekannten Aufſatz weit größere ſittliche Forderungen an dieſelbe geſtellt und zum Theil durch ſeine Dichtungen realiſirt. Schwerlich würde Platon die beſſern neuern Dichter aus ſeinem Staate hinausweiſen, und eben ſo fängt auch die chriſtliche Kirche an, auf einzelnen Punkten wenigſtens, ſich mit der Kunſt zu verſöhnen, mit welcher ſie in frühern Zeiten aufs engſte verbunden war. Das höhere Selbſtbewußtſein ertödtet die Kunſtthätigkeit nicht, ſondern hebt ſie in eine höhere Sphäre, wo ſie allerdings weniger anſchaulich iſt, jedoch tiefer das Selbſt ergreift.

Doch neben der Lichtſeite des neuern höhern Vernunftlebens zeigt ſich auch eine Schattenſeite: auch dieſe dürfen wir nicht verhehlen und müſſen ſie in ihrem geiſtigen Grunde zu erforſchen ſuchen.

Dritter Abſchnitt.

Die Sünde, die Entartung des ſelbſtbewuſsten Vernunftlebens.

Wäre die menſchliche Seele auf Erden bloß ein himmliſcher Gaſt, in dieſe Hülle des Körpers nur äußerlich gekleidet, wie man ſich wohl die Seele vorzuſtellen pflegt: ſo wäre die Sünde ſchlechthin unbegreiflich, denn was könnte ein ſolches reines abgezogenes Weſen wohl vermögen, aus ſich ſelbſt herauszugehen, und wie wäre dies denkbar? Aber der Menſch iſt weſentlich ein erſchaffener Geiſt; dürftig und ſchwach wird der Götterſohn geboren von der Mutter Natur, und wie frei und kräftig er auch erwächſt und ſtrebt, er bleibt auf Erden ein Kind der Erde, mit der er durch ſeinen Körper gewiſſermaßen zuſammengewachſen iſt. Dieſe Vermählung der Seele mit der Natur erniedrigt ihn keineswegs; ohne ſie wäre er nicht Herr der Erde, Mikrokosmus, ſondern nur ein abſtracter **homunculus**, keines S t r e b e n s fähig. Aber in dieſer Einigung mit der Natur iſt auch die Möglichkeit des Böſen von der elementariſchen Seite gegeben, wie dies oben bereits angedeutet wurde. Jetzt aber haben wir dieſe Verkehrung des Göttlichen im ſelbſtbewußten Geiſte anzuſchauen, wo ſie um ſo räth-

ſelhafter wird. Wir werden zuerſt die Entſtehung des Böſen überhaupt von Seiten des Individuums, hierauf die univerſelle Entartung des modernen Geiſteslebens betrachten.

A. Die Entſtehung des Böſen überhaupt.

Was iſt das Böſe? Alle Begriffsbeſtimmungen gehen mit Recht auf die Selbſtſucht zurück. Hegel z. B. beſtimmt es als »die Willkür, die eigne Beſonderheit über das Allgemeine zum »Princip zu machen und ſie durch Handeln zu realiſiren« (Rechtsph. § 139). Gegen ſolche Erklärungen iſt nur einzuwenden, daß ſie zu abſtract und formell bleiben. Wir würden daher, zugleich auf den Inhalt blickend, das Böſe lieber beſtimmen als das willkürlich ſelbſtſüchtige Heraustreten des Menſchen aus der Gemeinſchaft mit Gott, und daher auch aus der Menſchheit, aus der Liebe, als die Einigung der menſchlichen Perſönlichkeit mit dem endlichen Natur- und Ungrunde, wie umgekehrt das Gute eine Einigung derſelben mit dem Urgrunde iſt.

Was nun den Urſprung dieſer ſelbſtſüchtigen That betrifft, ſo wollen wir nicht in eine Kritik der unzähligen Theorien hierüber eingehen; nur Schellings und Hegels Anſichten ſtehen zu bedeutend da, als daß wir ſie übergehen könnten. Nach Hegel (a. a. O. S. 184) »liegt der Urſprung des Böſen in dem Myſterium, d. i. in dem Speculativen der Freiheit, ihrer Nothwendigkeit, aus der N a t ü r l i c h k e i t des Willens herauszugehen und »gegen ſie i n n e r l i c h zu ſein.«

Wir geben zu, daß der Wille nothwendig über das Natürliche hinausgehen muß, aber hierin liegt noch keine Nothwendigkeit, daß der Wille g e g e n die Natürlichkeit innerlich wird, oder daß er ſich, wie Hegel weiterhin annimmt, als innerlicher der Allgemeinheit, dem Objectiven, dem Guten entgegenſetzt. Hegel hat auch nirgends eine ſolche Nothwendigkeit nachzuweiſen geſucht, denn er lehrt weiterhin (S. 187): »Die Auflöſung nun, wie der Begriff dies faßt, iſt im Begriff ſchon enthalten: denn der Begriff, »oder konkreter geſprochen, die Idee hat weſentlich das an ſich, ſich »zu unterſcheiden und ſich negativ zu ſetzen.« Hiermit erfahren wir aber eigentlich gar nichts über den Urſprung des Böſen, denn wäre das Sichunterſcheiden und Negativſetzen der Idee ſchon das Böſe, ſo wäre die ganze Hegelſche Philoſophie böſe, was wir, ihrem Streben nach, nicht zugeben können.

Bleibt alſo Hegel auch hier beim abſtracten Subject ſtehen,

ſo führt uns dagegen Schelling in der berühmten Abhandlung über die menſchliche Freiheit, zum Ur= und Ungrunde in der Perſönlichkeit Gottes zurück, und leitet das Böſe aus der Selbſtthat des Menſchen vor der Geburt und zugleich aus jenem Ungrunde der Perſönlichkeit ab (S. 470): »Wie der Menſch hier handelt, »ſo hat er ſchon im Anfang der Schöpfung gehandelt. — Nach=»dem einmal in der Schöpfung durch Reaction des Grundes zur »Offenbarung das Böſe allgemein erregt worden: ſo hat der Menſch »ſich von Ewigkeit her in der Eigenheit und Selbſtſucht ergriffen, »und alle die geboren werden, werden mit dem anhängenden fin=»ſtern Princip des Böſen geboren, wenn gleich dieſes Böſe zu »ſeinem Selbſtbewußtſein erſt durch das Eintreten des Gegenſaz=»zes erhoben wird. Dieſes urſprüngliche Böſe im Menſchen — »iſt, obgleich in Bezug auf das jetzige empiriſche Leben ganz von »der Freiheit unabhängig, doch in ſeinem Urſprung eigene That »und darum allein urſprünglich Sünde. — Nur jenes durch eigne »That, aber vor der Geburt zugezogene Böſe kann das radicale »Böſe heißen. — Es iſt im ſtrengſten Verſtande wahr, daß, wie »der Menſch überhaupt beſchaffen iſt, nicht er ſelbſt, ſondern ent=»weder der gute oder der böſe Geiſt aus ihm handelt; und dennoch »thut dies der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das In ſich »handeln laſſen des guten oder böſen Princips iſt die Folge der »intelligibeln That, wodurch ſein Weſen und Leben beſtimmt iſt.«

Es iſt offenbar Vieles in dieſer Theorie enthalten, was über allen und jeden nachweisbaren Thatſachen des Vernunftlebens liegt, was alſo ins Gebiet des Hypothetiſchen, Willkürlichen fällt. Eine eigene böſe Selbſtthat des Individuums vor der Geburt iſt undenkbar, da das Böſe reale Freiheit und menſchliche Vernunft irgendwie vorausſetzt. Ueberhaupt iſt die Präexiſtenz der Seele vor der Geburt eine von den Hypotheſen, deren Wahrheit unmöglich jemals nachgewieſen werden kann. Und ohnedies iſt mit jener Hypotheſe nichts erklärt; es kehren dieſelben Schwierigkeiten und Widerſprüche zurück: denn einestheils wird angenommen, daß der Menſch ſich in dem aus dem Ungrunde erregten Böſen, was ihm anhänge, von Ewigkeit her ergriffen habe, anderſeits, daß das Böſe durch ſeine eigene That beſtimmt ſei. Der Urſprung des Böſen wird alſo in die Ewigkeit zurückgeſchoben, oder der Menſch hat ſich ſelbſt bös geboren, was beides gleich undenkbar iſt; im Uebrigen wird derſelbe zwiſchen Ungrund und Freiheit unbeſtimmt getheilt, folglich gar nicht erklärt. Nichtsdeſtoweniger geht dieſe

Theorie aus einer tiefern Anſchauung des Vernunftlebens hervor, als die frühern Erklärungsverſuche: es liegt in ihr das Tiefe und Richtige: 1) daß die Selbſtthat des Böſen über dem reflectirenden Bewußtſein liege; 2) daß es in einem Entwicklungsprozeß ſich allmälig ausbildet; 3) daß uns dieſe Entwicklung über die Objectivität des individuellen Geiſtes zu einer univerſellen Vernunftwelt hinaus- oder zurückführt. Nur müſſen wir dieſelbe ſo denken, daß wir dieſelbe auch am Leben der Menſchheit ideell-thatſächlich anſchauen können. Verſuchen wir dies hier in aller Kürze.

Die Möglichkeit des Böſen liegt, wie in dem Frühern dargelegt wurde, in derjenigen Einigung des Urgrundes und des Ungrundes (Naturgrund) der Perſönlichkeit, welche ſich im wirklichen Leben ſtets realiſirt (S. 35, 38, 61 ff.) und ſich poſitiv in der individuellen Luſt reflectirt. Dieſes natürliche, im ſelbſtſtändigen Naturgrunde haftende Selbſtgefühl nämlich, welches mit jeder Selbſtthat unmittelbar verbunden iſt, treibt unwillkürlich zur weitern Selbſtbelebung und beſtimmt folglich den Willen (als Motiv), wenn die Seele nicht energiſch in ihrer Sphäre ſich bewegt. Denken wir uns die menſchliche Perſönlichkeit in ihrer ganzen irdiſchen endlichen Exiſtenz, ſo müſſen wir in und mit dem ideellen Vernunftorganismus auch jene individuellen und univerſellen Elemente des Selbſt und des Bewußtſeins, deren Entwicklung wir betrachtet haben, anſchauen, denn dieſe ſind in der höhern Entwicklung nur der ideellen That untergeordnet, aber keineswegs aufgehoben, negirt. Wir ſahen, wie dieſe Elemente und Prozeſſe durch die That des Selbſt entarteten und wie dieſe Entartungen in den organiſchen Prozeß des Ganzen eingriffen. Ferner ſteht das Individuum vermöge dieſer zum Theil entarteten Elemente wiederum in Gemeinſchaft mit einer Welt von eben ſo entarteten Elementen in andern Individuen. So ſind denn ſchon für das zum erſten Selbſtbewußtſein kommende Individuum eine Mannigfaltigkeit von Keimen zum Böſen gegeben, denn indem es, ſich ſelbſt beſtimmend, durch jenen in ſich ſelbſtſtändigen Naturgrund der Perſönlichkeit und deſſen Reflex, die Luſt ſich beſtimmen läßt, iſt es böſe. Da von der Geburt an im Menſchen Alles durch die Selbſtthat gebildet, organiſirt wird, ſo entſtehen die erſten Keime zum Böſen zwar durch die Selbſtthat des Individuums, jedoch nur mit einem Minimum von Bewußtſein. Aber dieſe Keime der wirklichen Sünde entwickeln ſich ſchon ſehr früh. Schon der Ungehorſam des Kindes gegen die Eltern muß als ein ſolcher Keim

betrachtet werden, denn das Kind tritt ſeiner eigenen Luſt oder Selbſtbelebung wegen aus der Gemeinſchaft der Liebe mit den Eltern, die ihm noch die ganze Objectivität der Vernunftwelt repräſentiren, heraus. Die Sünde entſteht alſo in ihren Keimen weit eher als der beſtimmte bewußte Wille. Die Sünde iſt innere, in und über dem einzelnen bewußten Thun hervortretende intelligible That des Selbſt, welche ſich von Willkür und Luſt bewegt, der einzelnen, getheilten Objectivität und Selbſtbelebung hingiebt, ſtatt dieſe nur in und mit der ganzen Vernunft, die es bereits in ſich trägt, zu ergreifen. Die Sünde iſt alſo auf der untern Stufe ein ſich Abwenden von der menſchlichen Objectivität, zu welchem die Seele durch keine Nothwendigkeit, ſondern nur durch ihre ſtets vorhandene ſelbſtſüchtige Luſt und Neigung beſtimmt wird (vgl. oben über die Leidenſchaften). Je heller nun das Licht der Vernunft leuchtet, je mehr der Menſch die Menſchheit in ſich aufgenommen hat, deſto umfaſſender wird für die Willkür der Kreis der Sünde, deſto tiefer der Abfall vom Göttlichen.

So ſahen wir auf der weltlichen Entwicklungsſtufe eine Subſtanz des Böſen ſich entwickeln, die den Menſchen ganz durchdrang und daher von Geſchlecht zu Geſchlecht ſich vererbte; die Erbſünde als That des Geſchlechts oder zunächſt eines beſtimmten Stammes, Volks tritt uns überall in furchtbaren Entartungen entgegen. Aber das, was nun dem bewußten Individuum als Reiz zur Sünde oder als Subſtanz derſelben gegeben iſt, determinirt ihn noch keineswegs; er könnte an der Objectivität des Menſchlichen feſthalten, aber die ſelbſtſüchtige Luſt hat ſich bereits verhärtet und ſich ſelbſt geblendet in der innern Unwahrheit und Lüge. Wir haben im vorigen Theile nachgewieſen, wie aus der Neigung und Leidenſchaft der Irrthum ſowohl elementariſch als in weſentlicher Verkehrung des Bewußtſeins hervortritt. Das iſt der Fluch des Böſen, daß es nicht nur, wie der Dichter ſagt, immerfort neues Böſe muß gebähren, ſondern auch daß es immer mehr das Bewußtſein ſeines Frevels erſtickt, weil der Menſch immer tiefer zu dem verderbten natürlichen Selbſtgefühl herabſinkt. So ging die alte Welt unter.

Nachdem nun aber Chriſtus den göttlichen Vater offenbart hatte, mußte dieſer geiſtigen Gemeinſchaft mit Gott auch tiefer das Bewußtſein der Sünde entgegentreten, ja jetzt erſt ging das Verſtändniß des Böſen, der eigentliche Begriff des Böſen auf, das den Alten nur als Unreines, Unrecht, Verbrechen gegen die Men-

ſchen oder Ungehorſam gegen die Willkür des Gottes erſchienen war. Die letztern fehlten nur gegen ein Einzelnes, gegen das Geſetz; ſie wußten noch nicht ganz, was ſie thaten; nachdem aber was zu thun ſei, beſtimmter offenbart worden war, müßte auch der poſitive Gegenſatz deſſelben um ſo greller hervortreten.

Die That der Sünde aber und die Neigung zu derſelben fand und findet der Chriſt in ſich gegeben, in dem durch die Erbſünde bereits entarteten Natur- und Weltmenſchen, den er in ſich trägt. Zwar nöthigt ihn die unendliche Objectivität dieſer entarteten Subſtanz nicht zum Böſen, aber ſie reizt ſeine Willkür und Luſt, verfinſtert ſeine Vernunft; dazu kommt der Egoismus und Hochmuth, als ob ſein Glaube ſchon als ſolcher ohne freie That das Höchſte wäre; zwar kann das Bewußtſein der Sünde im Chriſten nicht ganz erſtickt werden, aber es verliert durch Hingeben an die Sünde ſeine Energie. Denn es iſt ein tiefer verderblicher Irrthum, daß nur dasjenige Sünde ſei, was ſich im Bewußtſein beſtimmt als ſolche reflectire, oder gar mit Abſicht geſchehe. Allerdings iſt feſtzuhalten, daß eine Sünde ohne irgend ein Gefühl und Selbſtbewußtſein des Verkehrten nicht denkbar iſt, aber darum iſt das Bewußtſein der Sünde nicht Maaß der That der Sünde ſelber. Denn da, wie bemerkt, jede That der Sünde zugleich unſer Bewußtſein beſchränkt und verfinſtert, ſo nimmt mit der hierdurch entwickelten Subſtanz der Unwahrheit und Lüge auch das Bewußtſein der Sünde ab. Im einzelnen Moment hat wohl Jeder die Unklarheit, Verwirrung, Unruhe der ſündlichen That urſprünglich dunkler oder klarer empfunden, aber der weitere Entwicklungsprozeß der Sünde nimmt alle die frühern Elemente und Keime in ſich auf, ſie wächſt in raſcher natürlicher Begierde immer fort, während ſie zugleich immer mehr das Bewußtſein ihrer ſelbſt im Geiſte ertödtet. Auch die zeitliche Abſicht kann nicht das Maaßgebende ſein, denn ſie iſt immer nur ein einzelnes Element und Phänomen des Bewußtſeins; der Geiſt aber hat über ſein ganzes Eigenthum und Thun Rechenſchaft abzulegen. Daher iſt auch das Gewiſſen nicht abſoluter Maaßſtab des Sittlichen, ſondern das einzelne Individuum kann ſein abſolutes Maaß nur in der objectiven Subſtanz und in demjenigen erkennen, der ohne Sünde war.

Das Böſe iſt nun aber wohl von der Leidenſchaft zu unterſcheiden; »wir haben,« wie Schelling a. a. O. ſich ausdrückt, »mit »einem Böſen in und außer uns zu kämpfen, was Geiſt iſt.« Der Geiſt nämlich, der jetzt in realer Gemeinſchaft mit Gott ſteht

und eine ſelbſtbewußte objective Vernunſtwelt in ſich trägt, kann nicht vermöge einer Leidenſchaft ſo ganz aus derſelben heraustreten. Von dem Stachel ſelbſtſüchtiger Luſt getrieben, der das Individuum nur vermöge freier Erhebung verläßt, giebt es ſich jetzt ſelbſtbewußt den hochmüthigen Illuſionen und Beſtrebungen hin, indem es ſeine Gemeinſchaft mit der höhern Welt nur als Mittel gebraucht, um ſich in ſeiner Selbſtheit zu genießen und geltend zu machen. Hier entwickelt alſo die Sünde jenen höchſten egoiſtiſchen Prozeß des Hochmuths (ſ. oben) in einem noch furchtbarern Grade, z. B. im Pietismus und Fanatismus. Dazu kommt nun die Heuchelei, die dabei noch den frommen Schein zu erhalten ſtrebt, die bis zur Selbſtbelügung und zur Heuchelei vor Gott fortgeht. Das Individuum iſt ſich ſeiner Erſtarrung und ſeines Frevels gegen Gott bewußt, aber es beſchönigt denſelben durch Ausflüchte und Reflexionen, es habe nicht anders gekonnt, es habe dies oder jenes Gute gewollt u. ſ. w. Nach der andern Seite hin endigt die Sünde im geiſtigen Selbſtmord oder im Verſenken alles Geiſtigen im Selbſtgefühl, im Atheismus und Naturalismus, der das Geiſtige nur noch als eine That des Fleiſches kennt. Man hat wohl geſagt, das Böſe gelange nicht zur Wirklichkeit; dieſe aber beſteht eben nur in der geiſtigen Selbſtvernichtung, während das Selbſt ſich zu beleben trachtet und auch hierin höchſtens eine momentane Befriedigung erlangt.

Da das Böſe ſolche univerſelle objective Entwicklungsprozeſſe in verdorbenen Weltzuſtänden durchläuft, ſo bildet es complizirte ſchwierig zu verſtehende Erſcheinungen; ſelbſt das an ſich Gute oder Gutgemeinte verkehrt es zum Böſen und ſteckt damit das Ganze an, und ſo führt uns auch die Erkenntniß des realen Böſen auf das ganze weltliche Leben zurück. Obgleich hier der Ort nicht iſt, auf das Genauere einzugehen, ſo müſſen doch die Hauptgeſtalten in der Entartung des modernen Geiſteslebens näher bezeichnet werden.

B. Entartung des modernen Geiſteslebens überhaupt.

Das Chriſtenthum iſt ſo ſehr der Mittelpunkt aller Bildung der neuern Zeit, daß ſelbſt die Entartungen urſprünglich an verkehrte entartete Formen des chriſtlichen Lebens ſich knüpfen. Der weltliche Hintergrund, auf welchem das Chriſtenthum erſchien, war die orientaliſche, jüdiſche Religion. Obgleich Chri-

ſtus ſelbſt und ſeine Offenbarung über dem Gegenſatz der orientaliſchen und occidentaliſchen Weltanſchauung ſteht, ſo konnte doch nicht fehlen, daß in die weltliche Geſtaltung des Chriſtenthums vieles Orientaliſche ſich einmiſchte, welches, da es an dem Heiligen war, eben ſo heilig gehalten wurde, wie die Offenbarung ſelbſt. Wie auch in der Lehre griechiſche Elemente mit orientaliſchen gemiſcht Einfluß erhielten, können wir nicht verfolgen; der Hebräismus erhielt in der Theologie zum Chriſtenthum — freilich auch aus einem ſehr natürlichen, vernünftigen Grunde — eine prädominirende Stellung und ſo ging denn auch in das Leben jene von der Selbſtthätigkeit ſich abwendende abſtracte Richtung über. Wie unnatürlich war für den Occident und ganz beſonders für den Norden dies müßige Mönchthum, dieſe Eheloſigkeit! In der Reformation durchbrach zwar der deutſche religiös-ſittliche Geiſt dieſe Schranken, aber nichts deſto weniger hielt man die von dem Chriſtenthum, wie es ſchien, untrennbare orientaliſche Weltanſchauung feſt, d. h. dieſes düſtere ſtarre Abſtoßen des Weltlichen, dieſe Verachtung der Vernunft ging unbewußt und unwillkürlich in das Chriſtenthum über und zwar nicht nur in die Lehre der Theologen, ſondern durch dieſe und die Bibel, in welcher man das alte Teſtament als weſentlich mit zum Chriſtenthum gehörig betrachtete, auch in das Leben des Volks. Als nun die einigermaßen entfeſſelte Vernunft und Wiſſenſchaft wiederum beſtimmter hervortrat, da ſtellte ſich der Glaube in direkten Gegenſatz mit ihr. Hierdurch mußte der Glaube immer mehr ſeinen begeiſtenden Einfluß auf das Leben verlieren; das Dogma ſonderte ſich von der Vernunft ab, welche ihm ein Schreckbild wurde, und ſo wurde der beſeligende chriſtliche Glaube ein ſtarres Glauben gewiſſer Begebenheiten und Wahrheiten; es wurde ein äußerſt enger dogmatiſcher Raum begränzt, in welchen alle Wahrheit gebannt ſein ſollte; alles übrige Menſchliche, Weltliche ward proſcribirt und abgewehrt, denn die Welt ſollte und mußte dem Menſchen ein Jammerthal ſein, wie jenen alten in ſich zerfallenen Hebräern. Zu dieſer innern Erſtarrung und Entzweiung kamen nun noch ſo viele damit in Zuſammenhang ſtehende Umſtände der weltlichen Entwicklung: das unſägliche fortdaurende Unglück der Religionskriege mit ihrem Fanatismus, mit ihrer Zerſtörung des Weltlichen und Menſchlichen, die politiſchen Fatalitäten u. ſ. w. So zerfiel der Menſch ganz nnd gar mit der wirklichen Welt und daher allmälig auch mit ſich ſelbſt, denn jene ſtarre Selbſtfeſſelung, über

welche die unabweisbare Natur und Vernunft ihn doch innerlich ſtets hinaustrieben, konnte einen innern Zwieſpalt nicht verhüten: der vernunftloſe Glaube naſchte ängſtlich von den verbotenen Früchten der Vernunft, welche ihrerſeits in dieſer Trennung immer mehr zu einem haltloſen Reflectiren herabſank. So entſtand jene »kaum heilbare »Trennung in der geſunden Menſchenkraft« (welcher Göthe [in dem Anfang ſeiner Schrift über Winkelmann] die moderne Bildung, der griechiſchen gegenüber, beſchuldigt), d. h. die Zerſtückelung des geiſtigen objectiven Daſeins und der Fähigkeiten, jenes leere ſubjective Weſen, was nicht aus ſich herauszugehen vermag, was deshalb Hochmuth und Selbſtſucht aufs höchſte in ſich nährte, jenes überall in ſich unzufriedene, zerriſſene Daſein, jenes Alles zerſplitternde Denken; mit Einem Worte: alle Vernunftthätigkeiten verloren jene Objectivität der Liebe und des göttlich=menſchlichen Daſeins, aus der ſie urſprünglich ſind und in welcher allein ſie fortdauren können.

Es iſt ſehr ungerecht, der Theologie, wie es neuerdings durch Feuerbach, Strauß u. A. geſchehen iſt, die Schuld dieſes Unheils aufzubürden. Die Theologen thaten das, was ihres Berufes war, und wirkten trotz dieſes Zwieſpalts im Einzelnen ſegensreich, denn jene göttliche Offenbarung Chriſti konnte nie im Chriſten ganz zu nichte werden; es gab eine Region des Lebens, wohin jener Zwieſpalt nicht drang; auch hier war das Negative, die Entartung nur am Poſitiven und hob daſſelbe nie ganz auf. Der weltlichen Entartungen aber dürfen wir ein einzelnes Individuum allein nie anklagen; ſie ſind Geſammtſchuld des Geſchlechts; die Theologie geſtaltete ſich, wie es der ganze Gang der geiſtigen Bildung mit ſich brachte: der einzelne Stand beſtimmt nicht das Ganze. Auch liegt das Princip der Entartung keineswegs in dieſer beſchränkten Form des Glaubens, in welcher ja Tauſende das Heilige wahrhaft verehrten, ſondern in der oben bezeichneten Macht der Selbſtſucht der Menſchen, welche das Endliche für ſich ergriff und ververkehrte.

Jene Auflöſung des Bandes der geiſtigen Objectivität im Menſchen mußte nun je umfaſſender das Selbſtbewußtſein ſich entwickelte, um ſo mehr zur innern Lüge und allgemeinen Auflöſung führen. Indem der Geiſt durch den Glauben und ſeine Lehre gewiſſermaßen gezwungen würde, Vieles als göttlich und heilig zu halten, was er innerlich nicht als ſolches anerkennen, empfinden konnte, hierdurch mußte eine innere Unwahrheit, Lüge in

ihm entſtehen, eine Heuchelei gegen Andere und ſich ſelbſt — eine innerliche Hohlheit, Unnatürlichkeit. Der in die Glaubensſubſtanz eingezwängte Geiſt mußte, um doch einige Befriedigung des Selbſtgefühls dem Individuum zu gewähren, zum Streit, zur Verketzerungsſucht, zu dem Hochmuth des Fanatismus und Pietismus ſeine Zuflucht nehmen, d. h. das Individuum ſchließt ſich in ſeinem Gnaden-Verhältniß zu Gott als auserwähltes ab gegen die Andern, dies nicht anerkennenden: ſo knüpft ſich an das Heiligſte die furchtbarſte Selbſtſucht, die durch ihre That wiederum neue Sünden in unendlichen Geſtaltungen zeugt.

Indem bei dem oben angedeuteten Verhältniß die Freude am Leben und die innerliche Liebe der Grämlichkeit und dem Haſſe Platz machte, mußte auch aus dem Verkehr des geſelligen, gemüthlichen Lebens die innere Wahrheit entſchwinden, welche ohne wahrhafte Liebe nicht exiſtiren kann. An die Stelle der Liebe tritt die Alles ſchlau berechnende Klugheit, welche den Schein derſelben und aller übrigen chriſtlichen Tugenden heuchelt, um weltliche Vortheile zu erlangen. Wir können dieſen Egoismus des gewöhnlichen Lebens nicht klarer bezeichnen, als es bereits Stiedenroth gethan hat (II., 23): »er erſcheint hier als eine Klugheit, die Alles »meidet was ungünſtig werden könnte, Alles thut, was Andere »günſtig disponiren kann und deren höchſtes Ziel es iſt, nie den »groben Egoismus herausplatzen zu laſſen, damit der Egoismus »Anderer nicht in Harniſch gerathe. So entſteht ein allgemeines »Scheinleben, eine allgemeine Verhüllung und Verſtellung. Nicht »allein trägt Jeder, wie Hippel ſpricht, ſeinen moraliſchen Ueber»rock, der doch nur verdecken würde; man ſpiegelt auch etwas vor, »was gar nicht vorhanden iſt. Man ſtellt ſich beſſer, als man »iſt — man zeigt ſich wohlwollend, man giebt die Zeichen der »Achtung, wo man verachtet, man läßt ſich abſurde Urtheile ge»fallen, hört langweilige Erzählungen an, lobt Kunſtwerke, die »man nicht geſchenkt haben möchte. — Keiner ſagt dem Andern, »was er von ihm denkt, und geſchieht es einmal, ſo wird es für »ausgezeichnete Grobheit gehalten. Jeder urtheilt aus ſeinem be»ſondern Standpunkt, ſeinen beſondern Vortheilen heraus — al»lein Keiner will den Schein davon haben. So lebt unter dem »Schein einer allgemeinen Einſtimmung, der ſich nur wenig Selt»ſame entziehen, eine allgemeine Disharmonie und Zerriſſenheit »und das überflüſſigſte Ding in der Welt iſt Wahrheit, Gerad»heit und Aufrichtigkeit.« Es iſt bei dieſer Schilderung von der

Lichtſeite unſers heutigen Lebens abſtrahirt, allein im Uebrigen iſt ſie leider nur zu wahr. Das egoiſtiſche Selbſt hat die geiſtige Subſtanz nur gewiſſermaßen äußerlich, in den beſtimmten Formen, worin ſie gelten, an der Zeit ſind, aufgenommen. Frömmigkeit und Wiſſenſchaft ſind äußerliche Kleidung und Schmuck, womit es ſich in Geſellſchaft zeigt, die es aber bei ſich ſelbſt ſogleich abwirft, um ſich in das bequeme Hauskleid ſeines Egoismus zu hüllen. Daher dieſe innere Hohlheit, die ſich an nichts befriedigen kann, die in ſinnlicher Zerſtreuung ihr Heil ſuchen muß.

Dieſe Hohlheit des innern Daſeins mußte ſich auch in der Wiſſenſchaft reflectiren und zwar vorzugsweiſe in denen, die den menſchlichen Geiſt zum Gegenſtand haben. Wenn die Metaphyſik und Philoſophie überhaupt früher unter Prätenſionen und einer gewiſſen ererbten Auctorität ihre Armuth verbarg, ſo iſt dieſelbe durch die zum Höhern ſtrebende Wiſſenſchaft zu Tage gekommen. In dieſer nun hat allerdings der lebendige Gedanke ſich Bahn gebrochen aus jener Erſtarrung; energiſcher und tiefer als je hat er nach Objectivität gerungen, aber auch hier tritt immer von Neuem hemmend der hochmüthige Wahn ein, dieſelbe abſolut erreicht zu haben, welches Symptom am ſicherſten zeigt, wie ſehr er noch im Anfange ſich befindet. Wie wäre es möglich, daß der losgeriſſene Verſtand, der abſtracte Gedanke für ſich dieſelbe erreichen könnte, ohne ſich zugleich in ſeinen göttlichen Urquell und dem des Gegebenen überhaupt zu verſenken! So iſt denn nach einer Periode des Aufſchwungs auch hier wieder eine Erſchlaffung, eine Ueberſättigung eingetreten, und zwar ſehr natürlich. Der Geiſt, wie ſehr er auch entarte, verliert nie gänzlich ſeine göttliche Natur; er kann ſich nur momentan in einzelnen Elementen befriedigen. Muthet er ſich nun zu, hierbei, als bei dem Ganzen, Abſoluten ſtehen zu bleiben, ſo muß nothwendig alle Liebe und Begeiſterung für ein ſolches Thun ſchwinden und das Individuum kann nur durch anderweitige Thätigkeit oder durch Hochmuth die hierdurch entſtehende Leerheit und Hohlheit verdecken.

Nicht minder zeigt ſich im praktiſchen Leben dieſe Auflöſung der vernünftigen Entwicklung durch die verſtändige der Reflexion. Nicht als ob der Verſtand nicht ein weſentliches Organ der Vernunft wäre, aber er wird an die Stelle der Vernunft ſelbſt geſetzt; ſchon das Kind wird mit Kenntniſſen überſättigt und vollgepfropſt, als ob dieſe die ganze Vernunft ausmachten. Abgeſehen davon, das die überreichliche Nahrung auch den Verſtandeskörper

träge, aufgedunſen, ſchwerfällig, krank macht; die Entwicklung des Selbſt wird dabei zu wenig beachtet, denn das Selbſtgefühl und die Vernunft finden an dieſen Elementen der Verſtandesbildung keine Nahrung und Brfriedigung. Andererſeits ſollen die Kinder in der Geſellſchaft ſchon früh vernünftige Menſchen darſtellen, daher wird ihnen von Seiten des Verſtandes ein Schein der Vernunftentwicklung aufgezwungen, deren Selbſtgefühl die wirkliche hemmt, ſo daß unſere Kinder (beſonders der Vornehmen) ſchon abgeſchloſſene Menſchen ſind, ehe die eigentlich menſchliche Bildung wahrhaft anfangen konnte: daher denn auch die Charakterloſigkeit, die innere Haltloſigkeit, die frühe Ueberſättigung am Leben, daher der Widerſpruch des natürlichen Selbſtgefühls von der einen Seite und der ganzen Bildungswelt von der andern, daher die innere Rohheit bei der größten Civiliſation und Verſtandesbildung.

Wie dieſe Entartung auch in der Kunſt ſich geltend macht, wollen wir nicht verfolgen: die Hauptphänomene ſind hier: die entartete Sinnlichkeit, die leeren, geiſtloſen Formſchönheiten in der Muſik und Poeſie und jene Poeſie der Zerriſſenen, die ſich mühſam in Widerſprüchen und Grämlichkeiten des Lebens herumquält, weil ſie das Weſen des Lebens im Innern lebendig zu erfaſſen und Perſönlichkeiten zu ſchaffen unfähig iſt, oder auch im Frappanten und Pikanten, in Schilderung der Wolluſt und Grauſamkeit ſich erſchöpft.

Blicken wir auf den univerſellen Ausgangspunkt der Entzweiung zurück, den Zwieſpalt zwiſchen der kirchlichen Form, die ſich als das allein Heilige, als die ganze Vernunft ſetzen will und dem endlichen Verſtande, der dieſelben Anſprüche macht, ſo iſt dieſer durch die Entartung immer mehr gewachſen und beſtimmt hervorgetreten in den Gegenſätzen des Supraratiοnalismus und des Rationalismus, welcher letztere, ſeiner Natur nach beweglich, wiederum im abſoluten Rationalismus ſeine höchſte Stufe erreicht hat. Der erſtere, den man lieber deutſch als die Anſicht der Uebervernunft bezeichnen ſollte, nimmt nicht nur, wie es der Vernunft gemäß iſt, ein Uebervernünftiges über der Erſcheinung, die Perſönlichkeit an, ſondern das Uebervernünftige ſoll unerforſchlich entweder gar nicht, oder nur als ſchlechthin übervernünftig ſich offenbaren, was freilich widervernünftig iſt. Der Rationalismus dagegen erkennt, wie oben bereits bemerkt, jene höhere That des Geiſtes gar nicht an und ſteht alſo weſentlich u n t e r der Vernunft, d. h. er

hält nur die einzelnen Elemente im reflectirenden Verſtande feſt, und verſchließt ſich gegen das höhere Licht.

Es iſt indeß nicht zu läugnen, daß von vielen Punkten aus die Gegenſätze der Verſöhnung ſich genähert haben; daß ſie unauflösbar ſeien, läßt ſich nicht behaupten, denn es iſt keineswegs der Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Chriſtenthum, ſondern der zwiſchen weltlichen Formen derſelben. Die Vernunft in der wahrhaften Bedeutung, d. h. als die ungetheilte offenbarte Objectivität des menſchlichen Daſeins kann nur ſein und beſtehen durch jene ideelle That der Gemeinſchaft mit Gott, welche die Vernunft aus ſich offenbart, aber ſelbſt über derſelben iſt. Anderſeits kann nur diejenige Form des Chriſtenthums eine wahre ſein, welche den ganzen geiſtigen Menſchen anerkennt. Hierin liegt die Möglichkeit einer Verſöhnung der Gegenſätze und eines weitern Fortſchritts, die wir ſchließlich näher darzulegen haben.

Schluß-Betrachtung über den Fortſchritt der menſchlichen Entwicklung.

Es iſt im Vorigen dargelegt worden, daß die Vernunftthätigkeit weſentlich Eine iſt in den verſchiedenen Richtungen: folglich kann der menſchliche Geiſt nur fortſchreiten zugleich als religiöſer, ſittlicher, erkennender und künſtleriſcher. Daß dem freien Geiſte keine Schranken geſetzt werden können, iſt an ſich klar und von allen Vernünftigen anerkannt, aber der freie Geiſt kann auch eben ſo wohl auf Abwege gerathen. Die Entwicklung der Menſchheit, das lehrt uns die Geſchichte aufs deutlichſte, iſt nicht immer gleichmäßig fortgeſchritten: es fragt ſich deshalb, worin haben wir in der Gegenwart ein ſicheres Pfand, daß die Entwicklung des Geiſtes weiter fortſchreite?

Wenn wir nun als Erſtes das Chriſtenthum nennen und jenen Gegenſatz zwiſchen Chriſtenthum und Vernunft nicht gelten laſſen, ſo wird man uns vielleicht von der orthodoxen Seite zurufen: daß ein ſolches Chriſtenthum, welches nicht die bibliſche und kirchliche Form deſſelben ganz anerkenne, nicht mehr dieſen Namen ſich beilegen dürfe, daß ein ſolches keine Kraft in ſich trage zur weitern Entwicklung. Dieſen wohlmeinenden Männern würden wir Folgendes erwiedern.

Wohl iſt es Eure heilige Pflicht, das Wort Gottes rein zu erhalten von aller Entartung, und in dieſem Sinne möget Ihr gegen philoſophiſche Lehren kämpfen für das, was Ihr als das Heilige

erkennt. Aber Euch kommt nicht die Macht zu und das Recht, uns auszuſchließen von der chriſtlichen Gemeinſchaft, wenn wir mit wahrhaftem Gewiſſen bekennen, daß auch uns der Erlöſer die Unendlichkeit der Liebe Gottes offenbart habe, daß wir durch ihn in geiſtiger Gemeinſchaft mit Gott ſtehen, obgleich wir nicht im Stande ſind, Alles, was von Chriſti irdiſcher Erſcheinung erzählt wird, in unſer Wiſſen aufzunehmen. Wir wenigſtens ſind uns bewußt, im Uebrigen auf gleichem Boden mit Euch zu ſtehen: auch uns iſt die Perſönlichkeit Chriſti nicht minder heilig als ſein Wort; auch wir erkennen die Untrennbarkeit beider an, und daß ohne dieſen neuen Menſchen kein Heil für uns beſteht. Wir ſtehen demnach auf dem gemeinſchaftlichen Boden der Liebe und weſentlich auch der Wahrheit; was aber im Erkennen noch ſtreitig zwiſchen uns iſt, das ſei unſerer beiderſeitigen fernern Unterſuchung überlaſſen und kein Gegenſtand des Zwieſpalts.

Daß eine Verſöhnung der Gegenſätze in dieſem Sinne möglich iſt: wer wagt es, dies zu läugnen! Iſt es denn ſo durchaus nöthig, daß wir über das Endliche übereinſtimmend denken, wenn wir über das Unendliche, Weſentliche einig ſind? Was die wiſſenſchaftliche Vermittelung betrifft, ſo iſt die deutſche Theologie vielfältig einer ſolchen Einigung näher getreten; vor Allen hat Schleiermacher in dieſem Sinne gelehrt und geſtrebt; nur die wiſſenſchaftliche Geſtaltung erſcheint bei ihm noch mangelhaft. Wenn er die Glaubenslehre als ideelle That des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins darſtellte, um das chriſtliche Princip gegen die negative Reflexion ſicher zu ſtellen, ſo liegt hierin in ſo fern etwas Unangemeſſenes, als dem chriſtlichen Selbſtbewußtſein ſeine eigene That als etwas Subjectives erſcheint und daſſelbe vielmehr auf die ideelle That Gottes und Chriſti, und was ſich daran knüpft, gerichtet iſt. Wenn er ferner aus demſelben Grunde die Theologie und beſonders die chriſtliche Glaubenslehre von der Philoſophie ſonderte, ſo muß dagegen erinnert werden, daß die göttliche Offenbarung im Erkennen in dem Maaße vollkommen ſich darſtellen wird, als die Weltanſchauung vollkommen iſt, in welcher ſie aufgenommen und poſitiv reflectirt wird. Da nun die Philoſophie die Weltanſchauung in höchſter Form darſtellt, ſo kann die Dogmatik, was die Reflexion im Erkennen betrifft, von der Philoſophie nicht unabhängig ſein. Allerdings aber muß ſie alle philoſophiſche Syſteme von ſich abweiſen, die ihr Princip angreifen, d. h. die das Chriſtenthum ſelbſt als ein einzelnes untergeordnetes Ele-

ment in der Welt= und Geiſtesentwicklung ſetzen. Nimmt dagegen die Philoſophie das chriſtliche Princip als Princip ihrer Weltanſchauung auf, ſo iſt eine ſolche Sonderung unnütz und ſchädlich.

Daß aber die Wiſſenſchaft das letztere vollbringe, das iſt ihre große Aufgabe, an deren Löſung ſich ebenfalls die weitere Vernunftentwicklung knüpft, eine Aufgabe, die keineswegs, wie Manche zu glauben ſcheinen, damit abgemacht iſt, daß man Gott als Perſönlichkeit denkt, Bibelſprüche citirt u. ſ. w.; es muß vielmehr das göttliche Princip auch in der natürlichen und weltlichen Offenbarung begriffen und angeſchaut werden. Ferner hat das einzelne reale Wiſſen heutiges Tages eine ſo unendliche Subſtanz erlangt, daß es mehr als je einer das Ganze überſchauenden, organiſirenden Wiſſenſchaft bedarf. Was aber auch im Wiſſen erreicht werden möge, die zeitliche Wiſſenſchaft darf ſich nie anmaßen, die andern Vernunftthätigkeiten ſich durchaus unterzuordnen, denn ſie iſt eben ſo abhängig von dieſen, wie dieſe von ihr. Dagegen beſitzt der Geiſt in der chriſtlichen Wiſſenſchaft ein unvertilgbares Palladium ſeines Fortſchritts. In ihr werden auch die in den übrigen Vernunftthätigkeiten gewonnenen Fortſchritte niedergelegt, und keine Macht kann der Vernunft das rauben, was ſie einmal ſicher begriffen hat.

Was endlich das gemeinſame ſittliche Leben betrifft, ſo hat auch hierin die neueſte Zeit eine neue Entwicklung begonnen. In Deutſchland haben die Freiheitskriege in Verbindung mit den übrigen Zeitereigniſſen ein höheres politiſches Leben hervorgerufen; die Volksbildung iſt allgemeiner und umfaſſender geworden: Fürſten und Völker ſind einander näher getreten; mehr als je vermag die öffentliche Stimme. Und ſo wird denn der Chriſt auch allmälig mit der Gegenwart und Wirklichkeit ſich verſöhnen, und jene Heiterkeit des Daſeins, die das ſicherſte Symptom geiſtiger Geſundheit iſt, wird mehr und mehr das ganze Leben durchdringen und jene düſtere, grämliche, pietiſtiſche und heuchelnde Frömmelei nicht aufkommen laſſen.

Vielfach ſind allerdings noch die Uebelſtände, welche unſere Civiliſation begleiten, allein von keinem läßt ſich nachweiſen, daß er nothwendig im Weſen derſelben liege oder unbeſiegbar ſei von der Vernunft, welche der Menſch in Kirche, Staat und Wiſſenſchaft ſich erringt. Aber Eins vor Allem iſt Noth, daß der Geiſt lebendiger anſchauen und verehren lerne das Heilige und das wahrhaft Gute und Schöne. Die Wiſſenſchaft iſt in dem Bunde

von Staat und Kirche die dritte; fehlt ihrem Handeln auch die Perſönlichkeit, ſo herrſcht ſie doch durch das unmittelbare Abbild derſelben, die Idee. Die Vernunftwiſſenſchaft hat in unſerer Zeit im deutſchen Volk die größte Freiheit errungen; ſie hat einerſeits die falſchen Götzen der Reflexion geſtürzt, anderſeits aus jenen ohnmächtigen Schranken und Zweifeln ſich heraus gearbeitet; ſie iſt vom lebendigen Streben nach Wahrheit beſeelt; ſie iſt im Begriff, jene negative ſchiefe Stellung zum göttlichen Object aufzugeben. Vor allen Dingen iſt es nöthig, daß die Vernunftwiſſenſchaft eine neue Erkenntnißlehre und damit Sicherheit und Beſtimmtheit in ſich ſelbſt erlange; es muß zur klarſten Evidenz gebracht werden, daß das Denken nur in und mit der Anſchauung des Wirklichen Wahrheit in ſich trägt, daß folglich jedes vereinzelnde Denken in der Negation nothwendig falſch iſt, weil es factiſch aus dem Gebiet der Wahrheit, aus der göttlichen Geſammt-Offenbarung ſich entfernt. Aber nur durch klare, methodiſche Selbſtbegränzung kann die höchſte Wiſſenſchaft ihre hohe Beſtimmung erfüllen, und dadurch kann ſie die Reflexion vor Verirrungen bewahren und ihr den richtigen Weg zeigen.

Nichts hat der menſchliche Geiſt zu fürchten, als ſeine eigene Thorheit, ſein Abirren zum Verkehrten, Unnatürlichen. Das Unnatürliche, Abſtracte, Hohle und die dadurch entſtehende Lüge und Selbſtſucht hat ſich uns als der Fluch gezeigt, der auf der modernen Bildung ruht. Aber nicht das Zurückkehren zu der unter ihm liegenden Natur, zu der ſinnlichen Luſt und ihren Göttern, iſt der Natur des Menſchen angemeſſen, dadurch vernichtet er nur ſeine höhere Natur, die des Geiſtes. Der Geiſt hat vielmehr ſeine Natur aus Gott, dieſe muß er in freier, ſelbſtbegränzter, ideeller That entwickeln, und ſich immer mehr von den endlichen Schranken befreien, jedoch keineswegs durch jene abſtracte Ueberſchwänglichkeit, die ſich vom Irdiſchen, Weltlichen zurückzieht, ſondern durch die geiſtige Energie, die es aufnimmt, durchlebt, geſtaltet, beherrſcht. Nur die innere Wahrheit in uns und die Anerkennung des Heiligen über uns führen unſere Seele jener Heimath der Freiheit und des Lichtes zu, aus welchem alle Seelen geſchaffen ſind, nach welchem ſie alle ſtreben und zu welchem ſie alle auf verſchiedenen Pfaden der irdiſchen Wanderung zurückkehren, aber nur die ewige Liebe vermag die buhleriſche Luſt des Böſen in uns zu überwinden.

Gedruckt bei Eduard Haaſe
in Rathenow.

VORLÄNDDER

BT
741
.V92

Grundlinien einer or-
ganischen wissenschaft.

SWIFT LIBRARY

BT 741
.V92

Vorländer
Grundlinien einer or-
ganischen wissenschaf-
t der menschlischen se
ele

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY